

Van alle bomen in de tuin mag je eten, maar...

De overtreding van Adam en Eva in Bijbels Perspectief



MA Thesis (2017)
Mark van Sandijk
Scriptiebegeleider: Dr. M.C.A. Korpel

Masterscriptie

Titel: *Van alle bomen in de tuin mag je eten, maar...*

Ondertitel: *De overtreding van Adam en Eva in Bijbels perspectief*

Datum: 7 juli 2017

Vakgroep: Sources

Onderzoeksveld: Bijbelse Theologie

Universiteit: Protestantse Theologische Universiteit (PThU)

Locatie: Groningen

Afbeelding omslag: Bewerkte foto van bomenrij in Israël (foto: M.J. van der Wal, mei 2017)

Aantal woorden (Introductie-Conclusie): 26593 (norm: 25000 +/- 10%)

Gebruikt verwijssysteem voor bronnen en literatuur: Chicago, met voetnoten

Geschreven door: M.J. van Sandijk

Studentnummer: 1200828

Opleiding: Predikantschap, afstudeerrichting Gemeentepredikant

Scriptiebegeleider: Dr. M.C.A. Korpel

Beoordelaar: Prof. dr. A.B. Merz

Inhoudsopgave

1 - INTRODUCTIE	3
AANLEIDING	3
ONDERZOEKSVRAAG	3
ONDERZOEKSMETHODE	4
HOOFDSTUKOPZET	8
2 - ADAM EN EVA EN HUN OVERTREDING IN HET OUDE TESTAMENT	9
GENESIS: ADAM EN EVA IN DE TUIN VAN EDEN	9
JOB	12
3 - ADAM EN EVA IN DE DEUTEROCANONIEKE EN APOCRIEFE BOEKEN	16
TOBIT	16
WIJSHEID VAN JEZUS SIRACH	18
4 EZRA	22
4 - ADAM EN EVA IN HET NIEUWE TESTAMENT	27
DE BRIEF AAN DE ROMEINEN	27
DE EERSTE BRIEF AAN DE KORINTIËRS	31
DE TWEDE BRIEF AAN DE KORINTIËRS	35
DE EERSTE BRIEF AAN TIMOTHEÛS	37
5 - DE INTERPRETATIES VAN DE OVERTREDING VAN ADAM EN EVA VERGELEKEN	40
DE MATE VAN INTERTEKSTUALITEIT	40
ONTWIKKELINGEN IN DE TIJD	42
INHOUDELIJKE VERGELIJKING	43
6 - CONCLUSIE	46
APPENDIX A: VERTALING VAN GENESIS 2 EN 3	51
APPENDIX B: TEKSTKENMERKEN EN TEKSTVERGELIJKING	54
OVERZICHT VAN GEBRUIKTE AFKORTINGEN	57
BIBLIOGRAFIE	58

1 - Introductie

Aanleiding

Het verhaal van Adam en Eva in de tuin van Eden is één van de bekendste verhalen uit de Bijbel. Het verhaal spreekt mensen al eeuwenlang aan. Zo zijn scènes uit het verhaal gebruikt in talloze schilderijen en boeken. Een essentieel onderdeel van het verhaal, en misschien wel de voornaamste reden dat het zo tot de verbeelding spreekt, is de overtreding die de mensen, Adam en Eva, in dit verhaal begaan. Ze maken een maar al te gemakkelijk voorstelbare fout, die hun toekomst volkomen zal veranderen. Want natuurlijk komt God hierachter, en het resultaat is dat Adam en Eva de tuin moeten verlaten.

Wat veel lezers van dit Bijbelverhaal zich echter niet realiseren, is dat de interpretatie van deze tekst, die te vinden is in Genesis 2-3, in de loop van de eeuwen niet altijd dezelfde is geweest. De klassieke uitleg van de 'erfzonde', zoals deze bijvoorbeeld door Augustinus is geformuleerd rond 400 na Christus, is zeker niet expliciet terug te vinden in de Bijbel.¹ Sterker nog, in het Oude Testament lijkt er, gezien de weinige directe verwijzingen naar dit verhaal, niet veel aandacht te zijn voor deze overtreding van Adam en Eva.² In de zogenaamde deuterocanonieke of apocriefe boeken en in het Nieuwe Testament worden Adam en Eva vaker genoemd, maar ook hier lijkt de interpretatie niet overal gelijk te zijn. Sommige Bijbelschrijvers gebruiken verwijzingen naar Adam en Eva bijvoorbeeld als *waarschuwing*, waarbij de lezers hun handelen in de tuin van Eden dus als negatief voorbeeld zouden moeten zien, namelijk hoe een Bijbellezer zich juist níet moeten gedragen (bijvoorbeeld Job 31:33), terwijl met name Paulus in zijn brieven vooral wijst op de *straf* op deze overtreding, die álle mensen moeten dragen, en hij zich hiermee dus juist richt op de consequentie van deze gebodsovertreding, voor iedere mens.

Zo wordt in verschillende Bijbelteksten op een andere manier naar deze overtreding van Adam en Eva gekeken. In de meeste teksten lijkt (de rol van) Adam de nadruk te krijgen, terwijl sommige auteurs juist Eva de schuld proberen te geven van deze overtreding (met name in 1 Timotheüs 2:13-14). Het grootste verschil in de diverse interpretaties lijkt te liggen in de betekenis die de menselijke hoofdrollen in dit verhaal krijgen. In sommige Bijbelboeken is de aandacht vooral gericht op de (al dan niet historische) *individuele* hoofdpersonen in dit verhaal, terwijl Adam en Eva in andere Bijbelteksten juist voorgesteld worden als vertegenwoordigers voor de *gehele* mensheid, en de Bijbelschrijvers in dat geval hún overtreding dan ook de totale mensheid aanrekenen, of in ieder geval medeschuldig achten.

Onderzoeksvraag

In dit onderzoek wil ik de Bijbelse (Oude en Nieuwe Testament, en apocriefe boeken) interpretaties van de overtreding van Adam en Eva analyseren, gericht op de vraag of deze overtreding individueel uitgelegd wordt, als zonde van één van deze of beide mensen, of als zonde waaraan iedereen, als gehele mensheid, schuldig is. Deze interpretaties zullen hier vervolgens met elkaar vergeleken worden, om op deze manier een mogelijke ontwikkeling van de uitleg van deze overtreding in de Bijbel te kunnen onderzoeken.

De onderzoeksvraag waarop in dit onderzoek een antwoord gezocht zal worden, is daarom:

Wordt de overtreding van Adam en Eva in de Bijbel individueel of collectief benaderd? – Hebben *alle* mensen, samen met hen, deze overtreding begaan, of niet?

¹ John E. Toews, *The Story of Original Sin* (Cambridge: James Clarke & Co, 2013), 1-3.

² Henry A. Kelly, "Adam Citings before the Intrusion of Satan: Recontextualizing Paul's Theology of Sin and Death." *BTB* 44.1 (2014): 13.

Met als deelvragen:

- A. Waar komen in de Bijbel Adam en Eva, en hun overtreding aan bod?
- B. Wordt hier een verschil gemaakt tussen de overtreding van Adam, die van Eva, en die van de slang?
- C. Is er een verschil zichtbaar in interpretatie van deze overtreding tussen de teksten in het Oude en Nieuwe Testament en de apocriefe boeken, of is er een ontwikkeling te vinden in de Bijbel?

Dit onderzoek zou op deze manier kunnen leiden tot een breder beeld van de interpretatie-geschiedenis van de overtreding van Adam en Eva in de Bijbel, en meer inzicht in de veronderstelde gevolgen van deze menselijke misstap.

Onderzoeksmethode

Dit onderzoek richt zich expliciet op de Bijbel (inclusief apocriefe boeken) en valt daarom binnen de vakgroep *Sources - Bronnen*. Het is daarmee Bijbels-theologisch van aard, omdat de onderzoeksvraag zich richt op de theologische uitleg of interpretatie van deze overtreding in de tuin van Eden (d.w.z. het tegen de wil van God in eten van het fruit van de boom van kennis van goed en kwaad) in de Bijbel. In verschillende teksten, door de hele Bijbel heen, wordt naar Adam of Eva verwezen, en vaak komt hierbij deze overtreding ter sprake. Voor dit onderzoek zal de focus ten eerste liggen op de individuele Bijbelteksten, zoals ze zijn overgeleverd in het Hebreeuws (Oude Testament), Grieks (Nieuwe Testament, en Tobit en Sirach), en Latijn (4 Ezra).³

Het zoekcriterium

Ter afgrenzing van dit onderzoek worden alleen teksten onderzocht waarin de eigennamen Adam en/of Eva voorkomen (behalve geslachtsregisters en verwijzingen naar de stad Adam)⁴ in het Oude en Nieuwe Testament, en de deuterocanonieke/apocriefe boeken zoals deze te vinden zijn in de Septuagint en Vulgaat (relevant voor dit onderzoek zijn de boeken Tobit, Sirach en 4 Ezra). Een dergelijke vorm van intertekstualiteit (d.w.z. verwijzingen die ontstaan door het noemen van eigennamen die in andere teksten voorkomen) wordt ook wel 'onomastische intertekstualiteit' genoemd (afgeleid van het Griekse woord ὄνομα, 'naam'). Het noemen van eigennamen heeft een duidelijke evocatieve kracht, en lijkt daarmee meer significantie voor zowel Bijbelschrijver als -lezer te impliceren, dan het slechts omschrijven van de betreffende personen. Dit vormt daarmee een interessante en tegelijkertijd realiseerbare insteek voor dit onderzoek.⁵ De aanname hierbij is, dat de eigennamen inderdaad verwijzen naar deze personen in de tuin van Eden (Genesis 2-3), maar het kan zijn dat de analyse van deze teksten uiteindelijk tot een andere conclusie leidt. Om het onderzoek overzichtelijk en uitvoerbaar te houden, worden hier dus niet alle Bijbelplaatsen onderzocht waar bijvoorbeeld over (eerste) 'overtreding', 'zonde', of (tuin van) Eden gesproken wordt, of Bijbelpassages waar slechts impliciet naar Adam of Eva verwezen wordt (waarin Adam bijvoorbeeld

³ Voor de teksten uit het Oude Testament is gebruik gemaakt van: Karl Elliger en Wilhelm Rudolph, *Biblia Hebraica Stuttgartensia* (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1998). Voor het Nieuwe Testament van: Barbara Aland et al., *Novum Testamentum Graece*, 28ste editie (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012). Voor de Griekse teksten van de boeken Tobit en Sirach is gebruik gemaakt van: Alfred Rahlfs en Robert Hanhart, *Septuaginta* (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2006). De Latijnse tekst van 4 Ezra is afkomstig uit: Robert Weber en Roger Gryson, *Biblia Sacra Vulgata: Editio Quinta* (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2007).

⁴ In verschillende geslachtsregisters in het Oude Testament wordt Adam genoemd, en in twee geslachtsregister in het Nieuwe Testament: een volledige, van God via Adam naar Jezus in Lucas 3:38, en Adam wordt als voorvader van Henoeh genoemd in Judas 1:14. Naar de stad Adam wordt expliciet verwezen in Jozua 3:16, en impliciet in Hosea 6:7, vanwege de plaatsbepaling $\text{דָּוָּ$ ('daar') in dit vers.

⁵ Zie voor een heldere introductie van deze vorm van intertekstualiteit onder meer Annette B. Merz, *Die fiktive Selbstausslegung des Paulus: Intertextuelle Studien zur Intention und Rezeption der Pastoralbriefe* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2004), 23.

alleen aangeduid wordt als ‘de eerste mens’). Deze Bijbelteksten kunnen zeker interessant en informatief zijn voor dit onderzoeksthema, maar zouden het onderzoek te omvangrijk maken en daarmee, zeker binnen de gestelde tijd, onuitvoerbaar.⁶

Zo leidt het toepassen van dit zoekcriterium (de eigennamen Adam en/of Eva moeten in het vers voorkomen, binnen de gestelde canonieke of apocriefe Bijbelboeken) in ieder geval direct al tot een beperking van het antwoord op deelvraag A van dit onderzoek. Het is, door deze selectiemethode, namelijk vooraf al duidelijk dat *alle* in dit onderzoek te analyseren Bijbelpassages over Adam en/of Eva spreken, maar nog niet of hier ook hun overtreding genoemd wordt.

De tekstpassages die aan het zoekcriterium voldoen, worden in de volgorde waarop ze in de Bijbel te vinden zijn, geanalyseerd.

Analyse van de gevonden teksten

Voor de (kwalitatieve) analyse van de relevante teksten (zie hiervoor de hoofdstukindeling) wordt in dit onderzoek voornamelijk gebruik gemaakt van een synchrone tekstbenadering, gericht op de tekst (-passage) als geheel, om de betekenis van de relevante verzen binnen de grotere tekstgedeelten op het spoor te komen, met behulp van de verzamelde literatuur (zie de literatuurlijst, zo nodig aangevuld met Bijbelcommentaren), en op die manier de voor dit onderzoek relevante theologische lijnen en visies in deze Bijbelgedeelten aan het licht te brengen.

Verder krijgt de betekenis die de relevante teksten voor de *Bijbellezer* hebben, expliciet de focus. De aandacht gaat dus met name uit naar de huidige, definitieve tekstvorm, aansluitend op deze synchrone (‘gelijktijdige’) focus, waarin de tekstdelen betekenis krijgen in hun canonieke context. Deze aandacht voor de uiteindelijke, finale vorm van de tekst past goed bij de trend die in de tweede helft van de twintigste eeuw is begonnen, waarin de belangstelling meer uitgaat naar de literaire eigenschappen, retoriek en coherentie van de *uiteindelijk samengestelde* tekst en de tekst als eenheid dus centraal staat, dan naar het eenzijdig inzoomen op de ontwikkeling van afzonderlijke, kleine stukken tekst binnen het geheel van een Bijbelboek.⁷ Hiermee wordt (in ieder geval per Bijbelboek, omdat de volgorde van Bijbelboeken kan verschillen in de christelijke en Hebreeuwse Bijbel) ook onmiddellijk de directe relatie zichtbaar tussen de laatste of uiteindelijke redacteur van het Bijbelboek en de Bijbellezer.

Wanneer verschillende tekstvarianten tot significante tegenstellingen in betekenis leiden, zal daarnaast gebruik gemaakt worden van tekstkritische methoden, om te proberen de meest oorspronkelijke tekst, en daarmee betekenis, te achterhalen van de tekstpassage alvorens hier de synchrone aanpak op toe te passen.

⁶ Verschillende teksten worden daarom in dit onderzoek buiten beschouwing gelaten. Voor veel van deze teksten geldt, dat zij in meer of mindere mate echter wel relevant zouden kunnen zijn voor deze analyse en de uiteindelijke resultaten. Bij de meeste van deze teksten blijft het echter de vraag in hoeverre het hier echt over Adam of Eva in dit scheppingsverhaal gaat, en *welke* invloed de Bijbelverwijzingen zouden hebben op de bereikte conclusies. Een complicerende factor vormt de Hebreeuwse taal die gebruikt is in de teksten van het Oude Testament, omdat ‘Adam’ in het Hebreeuws ook op andere manieren dan als eigennaam kan worden gebruikt, zie het volgende hoofdstuk.

Hier volgen enkele Bijbelteksten die door gebruik van dit onomastische criterium in dit onderzoek buiten beschouwing zijn gelaten, maar wel zouden kunnen verwijzen naar Adam, Eva of de overtreding in de tuin van Eden: Jesaja 14:14, Ezechiël 28, Psalm 49:3, Jeremia 31:30 (zie voor deze laatste twee Bijbelverwijzingen hoofdstuk 2, *Job*), Wijsheid 2:23-24, Matteüs 4:1-11, Lukas 10:18-19, Filippenzen 2:6, 1 Korintiërs 11:7, Romeinen 8:20-22, en Openbaringen, m.n. hoofdstuk 12. Deze lijst is echter niet uitputtend. Voor meer mogelijke Bijbelse verwijzingen naar Adam en Eva, zie bijvoorbeeld de tekstverwijzingen in Marjo C.A. Korpel en Johannes C. de Moor, *Adam, Eve, and the Devil: A New Beginning* (Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2015), 352-358, en James D.G. Dunn, *The Theology of Paul the Apostle* (Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2006), 79-101 en 199-204.

⁷ Seth D. Postell, *Adam as Israel: Genesis 1-3 as the Introduction to the Torah and Tanakh* (Eugene, Oregon: Wipf & Stock Publishers, 2011), 22-26.

Het gebruik van een onomastisch criterium (in dit onderzoek worden de eigennamen Adam en Eva als selectiemiddel gebruikt) als basis voor intertekstueel onderzoek heeft, ten opzichte van andere vormen van intertekstualiteit, haar eigen uitdagingen en tekortkomingen.⁸ Zo roepen eigennamen, in vergelijking met 'uitgebreidere' vormen van intertekstualiteit waarin naar specifieke tekst(elementen) of woordcombinaties verwezen wordt, meestal een aansprekend, maar ook breed beeld op en is het, bij het gebruik van een eigenaam alleen, niet altijd duidelijk naar welk element of elementen uit het verhaal van deze persoon precies verwezen wordt.⁹ De manier waarop in dit onderzoek met de soms geringe specificiteit van de verwijzende eigennamen om wordt gegaan en geprobeerd wordt deze verwijzing te verhelderen, is het zoeken naar additionele kenmerken in elk van de teksten waarin de gezochte eigennamen voorkomen. Deze additionele kenmerken, en dan specifiek aanvullende elementen uit het Scheppingsverhaal, zorgen zo voor een nadere specificatie van de verwijzing en tot een grotere selectiviteit van de intertekstuele referentie.

Bij elke Bijbelpassage waarin Adam en/of Eva voorkomen, worden daarom in dit onderzoek de volgende vragen gesteld:

1. Wat is het genre en het doel van deze Bijbeltekst of dit tekstgedeelte?
2. Wat is de functie van deze tekstpassage binnen haar context?
3. Welke rol spelen Adam, Eva en de slang binnen deze teksteenheid?
 - a. Wordt hun rol positief of negatief beschreven?
 - b. Hoe komt hun overtreding hierin ter sprake?
4. Worden Adam en Eva hier als individuele personen beschreven, of representeren ze een bepaalde *groep* mensen (en als dit laatste het geval is, welke?)

De antwoorden op vraag 1 en 2 geven een algemeen beeld of introductie van de geselecteerde tekst in zijn geheel, en de relatie tussen de relevante tekstpassage en de rest van de tekst. De resultaten zouden vervolgens moeten helpen bij het beantwoorden van vraag 3 en 4, waarvan de uitkomsten op hun beurt gebruikt kunnen worden als antwoord op deelvragen A en B van dit onderzoek en, per Bijbelpassage, op de hoofdvraag van het onderzoek.

Vergelijking van de gevonden teksten

Bij het onderzoeken van de mogelijke *ontwikkeling* in uitlegging van de overtreding van Adam en Eva in de geselecteerde teksten zullen met name de verschillen en overeenkomsten tussen de diverse teksten onderwerp van onderzoek zijn. Ten eerste zal daarom onderzocht worden of er inderdaad een verwantschap bestaat tussen alle onderzochte teksten en Genesis 2-3, door middel van intertekstuele analyse op de gevonden teksten. In deze analyse gaat de aandacht voornamelijk uit naar de relatie tussen deze teksten in hun *uiteindelijke vorm*, zoals ze nu dus ook (vertaald) onderdeel uitmaken van de hedendaagse Bijbel, aansluitend op de focus op de synchrone benadering van de individuele teksten, zoals bijvoorbeeld ook Weren intertekstualiteit uitlegt en toepast.¹⁰

Om vervolgens de *mate* en *vorm* van intertekstualiteit vast te kunnen stellen tussen de geanalyseerde tekstpassages en Genesis 2-3 worden de handvatten die Christopher Hays aanreikt, op basis van een model van zijn vader (en eveneens Bijbelwetenschapper) Richard Hays, toegepast in de analyse van de overeenkomsten en verschillen tussen deze teksten.¹¹ Christopher Hays noemt zeven

⁸ Zie hiervoor ook Merz, *Die fiktive Selbstaulegen des Paulus*, 22-23.

⁹ Deze geringe specificiteit is echter niet alleen een kenmerk van onomastische intertekstualiteit. Het moeilijk eenduidig kunnen vaststellen waarnaar een tekstelement precies verwijst, speelt in bijna alle vormen van intertekstueel onderzoek een rol.

¹⁰ Wim Weren, *Windows on Jesus: Methods in Gospel Exegesis* (Londen: SCM Press, 1999), 16-17.

¹¹ Intertekstueel onderzoek is oorspronkelijk ontstaan als discipline binnen de literatuurwetenschappen. Vervolgens is het opgepakt binnen de Bijbelwetenschappen en is daar de afgelopen decennia steeds populairder geworden. In het Bijbelonderzoek kent het inmiddels echter vele vormen en toepassingen, die niet

criteria om intertekstualiteit te kunnen bepalen, gericht op de inhoud en coherentie van de tekst, en op de sociale/historische context waarin deze tekst geschreven is.

Deze criteria zijn: beschikbaarheid, volume, herhaling, coherentie, historische plausibiliteit, interpretatiegeschiedenis en begrijpelijkheid.¹² Hiervan zijn met name de eerste twee van belang, beschikbaarheid en volume, en die zullen dan ook de focus vormen van deze analyse.¹³ Om de waarschijnlijkheid, en mate van, intertekstualiteit te onderscheiden, wordt in dit onderzoek gebruikt gemaakt van een driedeling zoals deze is gebruikt door onder meer Wenham en Lee in hun Nieuwtestamenteel intertekstueel onderzoek.¹⁴ Hierin wordt de sterkte van de verwijzing naar de tekst (dit sluit aan op Hays' *volume*-criterium) geclassificeerd naar drie niveaus. De sterkste aanwijzing van intertekstualiteit is de *expliciete* referentie, waarin de tekst waarnaar verwezen wordt dus expliciet, letterlijk, te vinden is. Het volgende niveau is dat van *verbale en formele* gelijkheid, waarin bepaalde expressies of uitdrukkingen uit de oorspronkelijke tekst terug te vinden zijn in de 'nieuwe' tekst. Het zwakste verwijzingsniveau is dat van *conceptuele* gelijkheid, waarin in de tekst, zonder dat er gelijke expressies in te vinden zijn, wel specifieke ideeën terugkomen die ook in de oorspronkelijke tekst te vinden zijn. Het zoeken en vergelijken van additionele elementen tussen de geselecteerde teksten vormt de inhoud van hoofdstuk 5 (en Appendix B).

Bij een intertekstuele benadering is het verder natuurlijk van belang om de periode waarin een tekst zijn uiteindelijke vorm heeft gekregen redelijk nauwkeurig te kunnen vaststellen, om zo de mogelijke richting van afhankelijkheid te kunnen bepalen: welke tekst kwam eerder, en zou dus van invloed kunnen zijn geweest op de ontwikkeling van andere teksten? Dit sluit aan op het eerste criterium van Christopher Hays, *beschikbaarheid*.

Dit is daarmee de laatste vraag waarop per Bijbelpassage een antwoord gezocht zal worden:

5. In welke periode en context kreeg deze Bijbeltekst zijn uiteindelijke vorm?

Voor de beantwoording van deze vraag zal met name gebruik gemaakt worden van relevante literatuur, zoals Bijbelcommentaren. Omdat hier de periode waarin de tekst geschreven is, en met name waarin de tekst zijn huidige vorm heeft gekregen, centraal staat, is hier een eenzijdige focus op de huidige Bijbellezer niet erg zinvol. Zowel de tekstpassage in zijn tekstuele context (zoals de Bijbellezer deze dus aantreft) als de situatie en maatschappelijke context waarin de tekst zijn huidige vorm gekregen heeft, zijn dus noodzakelijk om zicht te krijgen op mogelijke intertekstualiteit en ontwikkeling van de interpretatie van het verhaal. Maar hoewel in deze intertekstuele analyse de

altijd meer aansluiten op het gebruik binnen de literatuurwetenschappen. Dit zorgt in het gehele Bijbelse onderzoeksveld al snel voor complexiteit, zoals onder meer Samuel Emadi en Stanley Port laten zien. Tussen Bijbelwetenschappers onderling bestaan duidelijke overeenkomsten in benadering, maar ook significante verschillen. Zie voor een overzicht bijvoorbeeld Samuel Emadi, "Intertextuality in New Testament Scholarship: Significance, Criteria, and the Art of Intertextual Reading." *CBR* 14.1 (2015): 8-10, en Stanley E. Porter, *Sacred Tradition in the New Testament. Tracing Old Testament Themes in the Gospels and Epistles* (Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, 2016), 12. Ik heb voor de in dit hoofdstuk beschreven variant van intertekstueel onderzoek gekozen, aansluitend op de benadering van de auteurs naar wie verwezen wordt.

¹² Zie hiervoor Christopher B. Hays. „Echoes of the Ancient Near East? Intertextuality and the Comparative Study of the Old Testament.” In: *The Word Leaps the Gap: Essays on Scripture and Theology in Honor of Richard B. Hays*, door J. Ross Wagner et al. (Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 2008), 35-42.

¹³ De laatste vijf criteria van Hays, herhaling t/m begrijpelijkheid, zijn vooral zinvol om vervolgens de mate van de gevonden intertekstualiteit nader te specificeren. Zie voor een uitgebreide verantwoording Robert L. Bradley, *Text to Text Pours Forth Speech: Voices of Scripture in Luke-Acts* (Indiana, Bloomington: Indiana University Press, 1995), 13.

¹⁴ Gordon J. Wenham, *Paul: Follower of Jesus or Founder of Christianity?* (Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1995), 25-31, en Yongbom Lee, *The Son of Man as the Last Adam: The Early Church Tradition as a Source of Paul's Adam Christology* (Eugene, Oregon: Pickwick Publications, 2012), 19-20.

focus noodzakelijkerwijs breder is dan de Bijbellezer, omdat de uiteindelijke redacteur van de tekst tot zijn huidige vorm een essentiële rol speelt, is het duidelijk dat beide niet los van elkaar kunnen worden gezien, maar altijd rechtstreeks (via de tekst) met elkaar verbonden zijn.¹⁵

Na het vaststellen van de intertekstualiteit, de verwantschap tussen de onderzochte Bijbelpassages en Genesis 2-3, zal de ontwikkeling van de interpretatie van het Genesis-verhaal worden geanalyseerd. Hierin ligt de focus specifiek op de overeenkomsten en verschillen op de antwoorden *tussen* de geselecteerde Bijbelpassages, op de hierboven beschreven vragen 3 en 4. Met behulp van de antwoorden op vraag 5, en de gevonden verschillen en overeenkomsten tussen de Bijbelpassages op vraag 3 en 4, zal een antwoord gezocht worden op deelvraag C. Ten slotte leiden de resultaten van deze antwoorden op deelvraag A, B en C zo tot een antwoord op de hoofdvraag van dit onderzoek (de collectieve of individuele interpretatie van Adam en Eva), en tot zicht op een mogelijke ontwikkeling van interpretatie in de Bijbel.

Hoofdstukopzet

Na dit eerste, inleidende hoofdstuk, volgt hierna de analyse van de relevante Bijbelpassages. De volgorde waarin deze Bijbelpassages onderzocht worden, correspondeert met de gebruikelijke ordening van de betreffende boeken in de (christelijke) Bijbel, wat aansluit op de gekozen onderzoeksfocus (de huidige *lezer* van deze teksten). Omdat de Bijbelboeken eerst als individuele eenheden, afzonderlijk van elkaar, worden onderzocht, speelt deze volgorde in de analyse zelf echter geen rol. De tekstpassages zijn gegroepeerd naar Bijbelgedeelte (respectievelijk Oude Testament, deuterocanonieke/apocriefe boeken en Nieuwe Testament), en vormen daarmee zo hoofdstuk 2 tot en met 4. Hierin zal per Bijbelpassage een antwoord worden gezocht op deelvragen A en B van dit onderzoek, met behulp van de methodische vragen die hierboven beschreven zijn. In hoofdstuk 5 volgt de intertekstuele analyse, waarin de verwantschap en intertekstualiteit tussen Genesis 2-3 en de geselecteerde tekstpassages onderzocht zullen worden, en de interpretaties van de overtreding in deze verschillende boeken met elkaar zullen worden vergeleken. Hierin zal deelvraag C centraal staan. Uiteindelijk volgt de conclusie, waarin de belangrijkste uitkomsten uit de vorige hoofdstukken zullen worden samengevat en met de verkregen resultaten een antwoord geformuleerd zal worden op de hoofdvraag van dit onderzoek. Als appendices zijn achterin deze scriptie de vertaling van Genesis 2 (vanaf vers 4) en 3 opgenomen (Appendix A) en een overzicht van tekstkenmerken en bijbehorende criteria voor de vergelijkende analyse in hoofdstuk 5 (Appendix B). Ten slotte volgt een overzicht van de gebruikte afkortingen, en een bibliografie met daarin de in dit onderzoek gebruikte literatuur. Alle vertalingen in deze scriptie zijn van eigen hand, tenzij anders aangegeven.

¹⁵ Postell, *Adam as Israel*, 47-57.

2 - Adam en Eva en hun overtreding in het Oude Testament

Genesis: Adam en Eva in de tuin van Eden

Het verhaal van Adam en Eva in de tuin van Eden is in de Bijbel te vinden in Genesis 2 en 3, waarvan de vertaling is opgenomen in Appendix A. Het verhaal begint met de schepping van de mens, die door God in de tuin geplaatst wordt, en vervolgens maakt God planten, bomen en dieren. Ten slotte wordt uit de zijde van de mens een tweede mens geformeerd. Aan het einde van hoofdstuk 3 moeten deze twee mensen, Adam en Eva, de tuin verlaten, maar het verhaal is dan eigenlijk nog niet afgelopen. In het volgende hoofdstuk gaat het namelijk verder, met het verhaal van de moord op hun zoon Abel (4:1-16) en een beschrijving van de familie van zijn broer, Kaïn (4:17-26). In zijn huidige gedaante vormt het verhaal een goed georganiseerde eenheid,¹⁶ maar het heeft deze waarschijnlijk verkregen na een lange en ingewikkelde geschiedenis van redactionele aanpassingen, toevoegingen en verwijderingen. De ontwikkeling is vermoedelijk pas beëindigd in de periode na de Babylonische ballingschap, in de zesde eeuw voor Christus, in Juda.¹⁷

Het is het tweede scheppingsverhaal in de Bijbel, na de beschrijving van Gods creatie van de wereld in zes dagen, in Genesis 1-2:3.¹⁸ Dit eerste scheppingsverhaal heeft waarschijnlijk ook in de post-exilische periode zijn definitieve vorm gekregen. Door deze gelijktijdigheid en de, ondanks de evidente verschillen, ook onmiskenbare overeenkomsten tussen beide verhalen, is het waarschijnlijk dat ten minste de auteur van één van de twee verhalen kennis had van het andere scheppingsverhaal.¹⁹

Zoals hiervoor beschreven, vormt de tekst in Genesis 2-4 een duidelijke eenheid. De discussie onder Bijbelwetenschappers is nog wel of dit verhaal nu begint in vers 2:4, of pas bij de tweede helft van dit vierde vers, en de eerste helft dus nog ter afsluiting dient van het vorige verhaal (2:4a – “Dit is de geschiedenis van de hemel en de aarde, toen zij gemaakt werden”).²⁰ Voor dit onderzoek speelt deze discussie echter geen rol van betekenis. Over de oorsprong van het verhaal hebben veel wetenschappers ook lang in het duister getast. De consensus onder Bijbelwetenschappers is tegenwoordig dat het grotendeels door de redacteur(-groep) die als ‘J’ of Jahwist aangeduid wordt,²¹

¹⁶ Gordon J. Wenham, *Genesis 1-15*, WBC Vol. 1 (Nashville, Tennessee: Thomas Nelson, Inc., 1987), 49.

¹⁷ Zie voor deze datering bijvoorbeeld Korpel en De Moor, *Adam, Eve and the Devil*, 123-125. Het Noordelijke Rijk of Tienstammenrijk waarmee Juda samen het koninkrijk Israël vormde (tot ongeveer 930 v. Chr.), viel al in 720 v. Chr., toen het overwonnen werd door het Neo-Assyrische Rijk. Juda bestond toen nog, maar werd later verslagen door Babylon en veel inwoners in ballingschap weggevoerd. Een uitgebreide historische beschrijving is samengesteld door M.J. Mulder; M.J. Mulder en A.S. van der Woude. „Geschiedenis van het volk Israël en zijn godsdienst tot de tijd van Alexander de Grote: Een proeve.” In *Bijbels Handboek. Deel IIA: Het Oude Testament*, door H.A. Brongers et al. (Kampen: Uitgeversmaatschappij J.H. Kok, 1997), 108-110.

¹⁸ De zevende dag is de rustdag, waarop God rust van zijn werk, zie Genesis 2:2. De verschillende volgordes van creatie (zoals eerst dieren en dan mensen in Genesis 1, en eerst mensen en dan dieren in Genesis 2) maken bijvoorbeeld al duidelijk dat het niet om hetzelfde verhaal gaat; John H. Walton, *The Lost World of Adam and Eve: Genesis 2-3 and the Human Origins Debate* (Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 2015), 63-64.

¹⁹ Deze bewering wordt onderbouwd en verdedigd door LaCocque; André LaCocque, *The Trial of Innocence: Adam, Eve, and the Yahwist* (Eugene, Oregon: Wipf & Stock Publishers, 2006), 7.

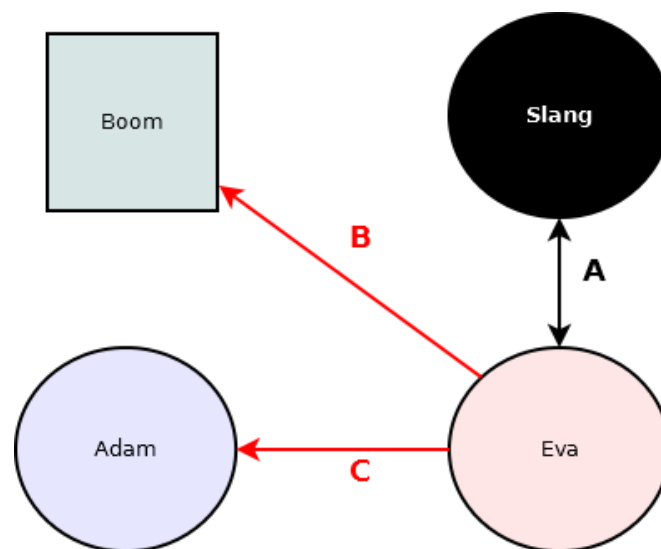
²⁰ Zie voor een overzicht van de standpunten en aanhangers van beide proposities: Wenham, *Genesis 1-15*, 55-56.

²¹ Vanwege de benaming van God als JHWH (יהוה), wat met name gebruikt wordt als verwijzing naar God in Zijn relatie tot of in verbond met de mens. Dit in tegenstelling tot bijvoorbeeld Genesis 1, waarin God met de naam Elohîm (אֱלֹהִים), God van rechtvaardigheid en Schepper van de kosmos, aangeduid wordt (zie 1:1). Zie voor een helder overzicht bijvoorbeeld LaCocque, *Trial of Innocence*, 8.

Daarnaast zijn er ook andere kenmerken die wijzen op het auteurschap van J, die eveneens in dit verhaal tot uiting komen, zoals de levendige stijl en de antropomorfe beschouwing op God. Zie o.a. Wenham, *Genesis 1-15*, 53.

de huidige vorm heeft gekregen, en deze J ook de belangrijkste auteur is van de rest van het boek Genesis.²² Het vermoeden is echter, dat J hiervoor gebruik heeft gemaakt van oudere verhalen, die op dat moment algemeen bekend waren in de Judese context. Dit is recentelijk ook bevestigd door een onderzoek van Korpel en De Moor, waarin de auteurs een scheppingsmythe hebben gereconstrueerd die (gedeeltelijk) op twee Ugaritische kleitabletten uit de 13^e eeuw voor Christus is aangetroffen. Deze mythe vertoont zoveel overeenkomsten met het Bijbelse scheppingsverhaal, dat een verwantschap met het Ugaritische verhaal onvermijdelijk lijkt.²³

Het verhaal van de overtreding van Adam en Eva wordt verteld in Genesis 3. De vertaling hiervan is te vinden in Appendix A. In het hoofdstuk hiervoor wordt dus beschreven dat God de mens maakt (vers 7), en Hij de mens een helper geeft, die aan de mens gelijk is (vers 21-23). Tussen deze twee gebeurtenissen door gebeurt er nog iets cruciaals: God gebiedt de mens om niet te eten van de boom van kennis van goed en kwaad, die ook in de tuin van Eden staat (15-17). Na deze inleiding begint in hoofdstuk 3 het verhaal van de overtreding dus echt. De slang, het sluwste dier van het veld, wordt geïntroduceerd en spreekt de vrouw aan.²⁴ Eigenlijk bestaat de hele scène waarin de overtreding plaatsvindt uit drie handelingen, die in de volgende figuur zijn weergegeven.



Figuur 1. De overtreding in de tuin van Eden in 3 handelingen

In dit verhaal wordt echter ook gespeeld met deze benaming van God. Waar hij hier meestal wordt aangeduid als God, de Heer of de Here God (dus beide namen achter elkaar: יהוה אלהים), wordt op sommige cruciale momenten alleen het meer afstandelijke אלהים gebruikt, zoals wanneer de listige slang de vrouw aanspreekt (3:1).

²² Bijvoorbeeld Wenham, *Genesis 1-15*, 51.

²³ Zie hiervoor Korpel en De Moor, *Adam, Eve, and the Devil*, 253-260. Ook met andere oude verhalen uit Israëls omgeving vertoont het verhaal (of elementen daaruit) opvallende gelijkenissen. Een voorbeeld daarvan de mythe van Adapa, zie Dexter E. Callender, *Adam in Myth and History: Ancient Israelite Perspectives on the Primal Human*, HSS 48 (Warsaw, Indiana: Eisenbrauns, 2000), 79-80. Er zijn duidelijk overeenkomsten tussen de hoofdpersoon en halfgod Adapa in deze mythe en de Bijbelse Adam, maar tegelijkertijd zijn de verschillen groter dan die tussen de Ugaritische scheppingsmythe en Genesis 2-3.

²⁴ Dat de slang één van de dieren is die God heeft gemaakt, zoals beschreven in 2:19, wordt bevestigd door כָּל ('alle') in 2:19, en door de syntax van 3:1. Voor een uitgebreide analyse hiervan, zie Ziony Zevit, *What Really Happened in the Garden of Eden?* (New Haven, Connecticut: Yale University Press, 2013), 161-162.

De scène begint met een gesprek tussen de slang en de vrouw, Eva (A, vers 1-5). In dit gesprek haalt de slang de vrouw over om, ondanks Gods verbod, toch van de boom te eten. Ze doet dit vervolgens (B, vers 6a) en geeft ook wat van de vruchten aan haar man, en ook hij eet ervan (C, vers 6b).

Om precies te zijn is het hier dus de vrouw die als eerste de fout ingaat: zij neemt, voordat Adam dit doet, van de vrucht en eet. Het negatieve beeld van de vrouw dat hier lijkt te worden neergezet, sluit goed aan op de breed gedragen misogynie en het androcentrische wereldbeeld van het oude Nabije Oosten, waaronder Israël, en is ook op andere plekken in de Bijbel zichtbaar.²⁵

Dat de vrouw als eerste de fout ingaat, wordt verderop in het verhaal bevestigd door de man, als hij door God ter verantwoording wordt geroepen. Hij geeft zijn vrouw de schuld, die hem inderdaad de vruchten gaf. De man wordt hier zo vooral omschreven als een passieve toeschouwer, die eet wat hem in zijn handen worden geduwd.²⁶ Op haar beurt wijst de vrouw weer naar de slang, die haar naar eigen zeggen heeft misleid.

Voor God maakt het echter niet uit. Beide mensen én de slang worden gestraft. God spreekt de straf uit in de volgorde waarop de overtredingen gemaakt zijn. De slang wordt vervloekt, God sticht vijandschap tussen de slang en de vrouw,²⁷ de vrouw zal lijden onder de last van haar zwangerschappen en ze zal overheerst worden door haar man, de man zal zijn leven lang zwoegen om van zijn akker te kunnen eten, en hij zal uiteindelijk sterven. Beide mensen moeten, als tweede straf, de tuin ten slotte ook verlaten en mogen nooit meer terugkomen.

In dit verhaal lijkt het niet direct te gaan om een beschrijving van de oorsprong van zonde of kwaad in het algemeen, maar het beschrijft toch vooral de eerste concrete overtreding van mensen tegenover God.²⁸ Dit blijkt bijvoorbeeld uit het ontbreken van een vraag van God aan de slang. God spreekt Adam en Eva aan op hun ongehoorzaamheid en beiden geven God een antwoord, maar de slang wordt niet gevraagd naar zijn redenen.²⁹ Waarom de slang de mens verleidt, lijkt in dit verhaal dus niet van belang te zijn.

Het gaat hier dus vooral over deze twee mensen, die als eerste in de (Bijbelse) geschiedenis een overtreding begaan. Eva als eerste, en Adam na haar. Dat het hier om individuele mensen gaat, wordt vervolgens bevestigd door de doorgaande (familie-)geschiedenis, waarin Adam (en Eva) onderdeel uitmaken van een doorgaande Bijbelse stamboom van Joodse stamvaders, zoals in Genesis 5 al te zien is.

Voor God blijkt de volgorde van, of de beweegredenen voor hun overtreding dus van weinig belang: *allebei* worden ze gestraft. Deze ongehoorzaamheid in de tuin blijkt uiteindelijk wel universele gevolgen te hebben, het betekent namelijk de dood voor ieder mens ná hen, omdat de levensboom in deze tuin onbereikbaar is geworden.

²⁵ Zie voor een bredere beschouwing van misogynie in het oude Nabije Oosten: Korpel en De Moor, *Adam, Eve, and the Devil*, 129.

²⁶ Dit is ook de interpretatie van Zevit; Zevit, *What Really Happened?* 170-171.

²⁷ Deze wederkerige vijandschap, of strijd, wordt ook zichtbaar in de gesuggereerde *gelijkwaardigheid* tussen beiden: in 15b wordt hetzelfde werkwoord (הָיָה) gebruikt voor beide partijen. In veel Bijbelvertalingen verdwijnt de gelijkwaardigheid echter, doordat beide anders worden vertaald, zoals in de NBV: 'zij *verbrijzelen* je kop, jij *bijt* hen in de hiel.' In bijvoorbeeld de Herziene Statenvertaling is deze correspondentie (terecht) nog wel zichtbaar: 'Dat zal u de kop vermorzelen, en u zult Het de hiel vermorzelen.'

²⁸ Zoals ook Clines betoogt: David J.A. Clines, "What Does Eve to Help? And Other Irredeemably Androcentric Orientations in Genesis 1-3", in *What Does Eve to Help? And Other Readerly Questions to the Old Testament*, ed. David J.A. Clines (Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2009), 25-48.

²⁹ Zie John E. Toews, *The Story of Original Sin* (Cambridge: James Clarke & Co, 2013), 9. John Toews haalt hier Bonhoeffer aan, die inderdaad net als hij van mening is dat het hier niet de intentie van de auteur is om de oorsprong van het kwaad te doorgronden.

Job

Nergens in het Oude Testament na Genesis 4 komt de eigenaam Eva (חַוָּה) voor. Het vinden van de eigenaam Adam (אָדָם) is ingewikkelder, omdat dit Hebreeuwse woord in de Bijbel vier betekenissen kan hebben: (1) mens (2) mensheid (3) Adam, als eigenaam van een mens (4) Adam, als naam van een stad.³⁰ Op verschillende plekken is het echter de vraag of betekenis (1) of (2) wordt bedoeld, óf verwezen wordt naar een persoon met de naam Adam. Vertalers en exegeten zijn het in diverse verzen eveneens niet met elkaar eens waar het woord אָדָם precies naar verwijst.³¹ Voor dit onderzoek is het niet haalbaar om alle Bijbelplaatsen waar het woord voorkomt te analyseren. Omdat er in het Oude Testament slechts één Bijbelvers voorkomt waarin אָדָם mogelijk als eigenaam voorkomt, waarin óók verwezen wordt naar een overtreding, lijkt dit vers het meest relevant voor het onderzoek, en wordt daarom hier geanalyseerd. Dit is Job 31:33.³²

Het boek Job valt onder de wijsheidsliteratuur, net als bijvoorbeeld Spreuken en Prediker, en is in de Bijbel te vinden tussen de boeken Esther en Psalmen. In dit boek Job staat de theodicee centraal, de vraag naar het lijden van de rechtvaardige. De proloog van het boek bestaat uit twee scènes: een scène op aarde waarin de rechtvaardige Job voorgesteld wordt, als rijke man, gezegend met zonen, dochters en allerlei bezittingen, en een tweede scène die zich in de hemel afspeelt, waar God aan Satan toestemming geeft om alles van Job weg te nemen en zo zijn geloof te testen. Het boek eindigt met een epiloog waarin de goede afloop beschreven wordt: God zegent het leven van Job zelfs meer dan Hij aan het begin van dit verhaal al had gedaan, en geeft Job nog meer rijkdom, zonen en dochters.

In zowel de proloog als de epiloog is de schrijver of verteller van het verhaal aan het woord. De tekst hiertussen bevat een reeks aan gesprekken en monologen, van God, Job en Jobs vrienden (Elifaz, Bildad en Sofar) en een jonge man, Elihu. In al deze gesprekken staat het lijden van Job centraal. Job begrijpt niet waarom hem zoveel ellende overkomt, en vervloekt zelfs de dag van zijn geboorte (3:1). De vrienden proberen Job te troosten en te bemoedigen, en zijn op zoek naar oorzaken voor dit lijden. Tegelijkertijd geloven ze niet dat God mensen onterecht laat lijden, dus concluderen ze dat Job wel zondig *moet* zijn. Job daarentegen stelt vraagtekens bij Gods goedheid, en hij roept God daarom ter verantwoording. Elihu, een jonge man die niet eerder in het boek wordt genoemd, begint vervolgens te spreken, zoals beschreven wordt in de hoofdstukken 32 tot 37. Hij is woedend vanwege alle onterechte aantijgingen ten opzichte van God, van Job en zijn vrienden, en houdt daarom een lange, ononderbroken monoloog van zes hoofdstukken, waarna God uiteindelijk zelf begint te spreken.

³⁰ Ludwig Koehler en Walter Baumgartner, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament* (Leiden: Koninklijke Brill N.V., 1994-2000), lemma-nr. 139.

³¹ Vergelijk bijvoorbeeld Psalm 49:3 in de NBV, ten opzichte van WV en HSV.

³² Een andere interessante passage vormt Jeremia 31:27-30. In vers 30 ("Maar eenieder zal om zijn eigen overtreding sterven, iedere mens die onrijpe vruchten eet, zijn tanden zullen stomp worden") komt zowel het woord 'overtreding' voor (אָוֹרֵת, dit Hebreeuwse woord is ook te vinden in Genesis 4:13) als אָדָם. Het lijkt hier echter onwaarschijnlijk dat אָדָם als eigenaam, Adam, wordt gebruikt, en daarom valt deze tekst buiten de focus van dit onderzoek. Het lidwoord dat eraan voorafgaat maakt het onaannemelijk dat hier een eigenaam bedoeld wordt, evenals de boodschap van deze tekst, die met name gericht is op de vraag waarom de ballingen nu eigenlijk moeten lijden, want niet zij zijn schuldig maar hun directe voorouders, namelijk hun ouders en grootouders. Deze voorouders zijn voor hun overtredingen (volgens de auteur *terecht*) gestraft: ze zijn aangevallen, verslagen en meegevoerd door de Babyloniërs (in 586 voor Christus). Hun nakomelingen, die pas tijdens de ballingschap geboren zijn, lijden hier vervolgens echter ook onder. Zie hiervoor bijvoorbeeld de volgende commentaren: Leslie C. Allen, *Jeremiah: A Commentary* (Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 2008), 354-355, Hetty Lalleman-de Winkel, *Jeremiah and Lamentations*, TOTC Vol. 21 (Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 2013), 233, en Gerald L. Keown, Pamela J. Scalise, en Thomas G. Smothers, *Jeremiah* 26-52, WBC Vol. 27 (Nashville, Tennessee: Thomas Nelson, Inc., 2000), 129-130.

De datering van het boek Job blijkt lastig, onder meer door het ontbreken van verwijzingen naar historische gebeurtenissen of personen. Het verhaal van Job vertoont wel grote gelijkenissen met de patriarchen zoals ze in het boek Genesis worden beschreven: (1) Jobs rijkdom bestaat uit dieren en knechten, (2) als hoofd van zijn familie offert hij zelf, zonder hulp van een priester, en (3) hij bereikt een hoge leeftijd (140 jaar). Toch komt in het boek duidelijk naar voren dat dit niet meer is dan een beschrijving van ‘lang vervlogen tijden’, het boek is dus niet zo oud als door deze gelijkenissen wordt gesuggereerd. Het is daarentegen zeker mogelijk dat dergelijke volksverhalen, over het lijden van een rechtvaardige, al lange tijd in omloop waren in Israël.³³ Deze volksverhalen kunnen op hun beurt weer beïnvloed zijn door, of ontstaan zijn uit, gelijksoortige verhalen uit omliggend culturen, zoals die van Kanaän of Egypte.³⁴ Datering van het boek, mede door de waarschijnlijk bewuste poging om de boodschap van het boek ‘tijdloos’ te maken, leidt daarom voornamelijk tot veel discussie. Schattingen lopen uiteen van de tiende eeuw tot de tweede eeuw voor Christus, waarbij de meeste Bijbelwetenschappers vermoeden dat het tussen de zevende en vijfde eeuw (grotendeels) zijn uiteindelijke vorm gekregen heeft. Waarschijnlijk zijn de toespraken van Elihu echter jonger, uit de derde eeuw, vanwege de grote overeenkomsten tussen de ideeën en uitdrukkingen hierin en in andere literatuur uit die tijd.³⁵ Opvallend is verder dat de Septuagint veel korter is dan de Hebreeuwse tekst (ongeveer 400 regels). Dit komt voornamelijk doordat diverse herhalingen eruit zijn verwijderd, evenals ingewikkelde passages. De Hebreeuwse tekst lijkt echter wel de oudste versie te zijn, en de Masoretische tekst de primaire getuige.³⁶

Job voert in dit Bijbelboek dus een lang betoog tegenover zijn vrienden, waarin hij zich meerdere keren over zijn noodlot beklagt. In zijn laatste monoloog, vlak voordat Elihu aan het woord komt, verwijst Job naar Adam. Hij vraagt zich op dat moment af waaraan hij al zijn onheil toch verdiend heeft, want zelf heeft hij namelijk geen idee. Hij noemt vervolgens, in hoofdstuk 31, een aantal slechte daden op die wél tot Goddelijke straf zouden kunnen leiden, maar waar hij zich toch zelf echt niet schuldig aan heeft gemaakt. Zijn lijst van slechte daden loopt uiteen van het niet delen van brood met wezen (31:17), tot het vestigen van zijn hoop op goud en bezittingen (31:24-25) en, in vers 33:

Als ik mijn overtredingen bedekt heb, zoals Adam, door mijn ongerechtigheid te verbergen in mijn binnenste.³⁷

Hierin wijst Job dus op het verborgen houden van gemaakte fouten als slechte daad, een overtreding die hij evenmin begaan heeft. Niet alle Bijbelvertalers en -commentatoren kiezen er in dit vers echter voor, om אָדָם te vertalen als Adam, maar geven daarentegen de voorkeur aan een algemene term. Zo is in de Nieuwe Bijbelvertaling voor de vertaling ‘anderen’ gekozen,³⁸ terwijl in andere Bijbelvertalingen zoals de Willibrordvertaling gekozen is voor een omschrijvende parafrase van dit

³³ Zie bijvoorbeeld David J. A. Clines, *Job 1-20*, WBC Vol. 17 (Nashville, Tennessee: Thomas Nelson, Inc., 1989), lvii.

³⁴ Ibid, lx.

³⁵ Zoals Robert Doran betoogt; Zie Robert Doran et al., *1 & 2 Maccabees, Job, Psalms*, NIB Vol. IV (Nashville, Tennessee: Abingdon Press, 1996), 325.

³⁶ Het is namelijk niet waarschijnlijk dat ingewikkelde passages pas later zijn toegevoegd. Zie hiervoor Gerald H. Wilson, *Job*, NIBC (Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers, Inc., 2007), 5-6.

³⁷ Dit woord (בֶּטֶן) komt slechts 1 keer voor in het Oude Testament. Het lijkt niet zozeer te verwijzen naar een lichaamsdeel, zoals Clines eveneens betoogt; Zie David J. A. Clines, *Job 21-37*, WBC Vol. 18A (Nashville, Tennessee: Thomas Nelson, Inc., 2006), 972. Waarschijnlijk wordt hier de binnenzak van een jas of hemd bedoeld, zie Koehler en Baumgartner, *Hebrew and Aramaic Lexicon*, lemma-nr. 2604.

³⁸ In de NBV is dit vers vertaald als: “Heb ik als anderen mijn overtredingen verhuld en mijn zonden weggeborgen in mijn binnenste,”

vers, waarin een expliciete vertaling van dit woord vermeden is: “*Heb ik mijn zonden achterbaks gehouden, mijn schuld in mijn binnenste weggemoffeld?*”

Vaak wordt echter een algemenere vertaling gekozen, zoals ‘mens’,³⁹ of ‘anderen’⁴⁰ (het gaat duidelijk niet om Job zelf, hij verwijst hier naar andere mensen die wél iets fout doen – dus beide woorden zijn in dit geval wat betreft hun betekenis in deze context identiek). Meestal worden hier echter geen redenen voor gegeven, misschien omdat אָדָם in de Joodse Bijbel vaak niet als eigenaam wordt opgevat, en deze ‘status quo’ daarom geen verdediging meer nodig heeft.⁴¹ De constructie אָדָם כֵּן (כֵּן + אָדָם, met כֵּן = ‘zoals’) komt verder voor in Hosea 6:7, waarin het door de plaatsbepaling שָׁמָּה (‘daar’) duidelijk verwijst naar een plek, namelijk de stad Adam, en in Psalm 82:7. Voor deze psalm lijkt er niet echt een overtuigend argument tegen één van beide vertalingen (‘mens’ of ‘Adam’) te zijn.⁴² Toch zijn er zeker ook argumenten te noemen om het in het boek Job wél als eigenaam op te vatten, verwijzend naar de Adam uit het Scheppingsverhaal in Genesis 2-3.⁴³ Zo komen de schepping van de wereld en de eerste mens in het boek Job meerdere keren aan bod. In hoofdstuk 15 neemt Elifaz, één van Jobs vrienden, weer het woord, en verwijst hij naar de eerste mens - הָרִאשׁוֹן אָדָם הַתְּלֵדָה (vers 7, “ben jij de eerste mens die geboren werd?”).

Ook in hoofdstuk 20, in Sofars tweede betoog, wordt verwezen naar de eerste mens - מִגֵּי שָׁמַיִם אָדָם - עָלִי-אָרְצָךְ (vers 4, “sinds de mens op aarde is geplaatst”). Daarnaast heeft God het in zijn antwoord aan Job uitgebreid over zijn scheppend handelen. God vraagt zich af waar Job was, toen hij de aarde maakte (38:4), de zee afsloot (38:8), en toen hij alle dieren schiep (God noemt een hele reeks dieren en hun belangrijkste eigenschappen in hoofdstuk 39-41). Uit al deze passages blijkt duidelijk de aandacht voor het thema schepping en oorsprong in dit Bijbelboek. Verder past het verbergen van een overtreding natuurlijk goed bij het verhaal van Adam in de tuin van Eden. Adam verbergt zichzelf inderdaad na het eten van de vrucht van de boom van kennis van goed en kwaad, wanneer hij God aan hoort komen lopen (Genesis 3:8). In beide verhalen wordt echter wel een ander werkwoord voor ‘verbergen’ gebruikt, כָּסָה in Job 31:33, en חָבַא in Genesis 3:8.

Hoewel op deze manier dus niet heel overtuigend kan worden vastgesteld dat hier inderdaad naar de Adam uit het Genesis-verhaal verwezen wordt, lijkt het Bijbelwetenschapper David Clines wel waarschijnlijk.⁴⁴ Adam wordt op deze manier als een slecht voorbeeld beschreven, die, in tegenstelling tot de rechtvaardige Job, juist *wel* terecht een straf kon verwachten. Adam had, zo vertelt Job hier, namelijk een overtreding begaan, en heeft deze geprobeerd te verbergen. In hoofdstuk 5 zal verder op de intertekstualiteit en de mogelijke afhankelijkheid tussen beide teksten, worden ingegaan.

Wanneer in dit vers naar Adam in het verhaal in Genesis 2-3 verwezen wordt, moet er tegelijkertijd geconstateerd worden dat Eva en de slang hier juist niet genoemd worden. Het gaat, zoals andere passages in het boek ook laten zien (bijv. 15:7), specifiek om de *eerste* mens, om Adam, die een overtreding begaat, en niet om de mens die *als eerste* de overtreding maakt, om Eva. Ook de slang komt in deze context dus niet aan bod, maar verderop, in Gods betoog, wordt wel benadrukt dat God *alle* dieren gemaakt heeft. Hij heeft hen in zijn wijsheid gevormd, en geen mens kan dit volledig begrijpen. Gods macht over de slang wordt eerder ook al expliciet genoemd, in Job 26:13.

³⁹ Zoals in de Vulgaat.

⁴⁰ Zie de Nieuwe Bijbelvertaling en English Standard Version (ESV).

⁴¹ Bijvoorbeeld Wilson, *Job*, 351.

⁴² Zie bijvoorbeeld Marvin E. Tate, *Psalms 51-100*, WBC Vol. 20 (Nashville, Tennessee: Thomas Nelson, Inc., 2000), 330.

⁴³ Zoals ook Robert Doran doet; Doran et al., *NIB Vol. IV*, 554-555.

⁴⁴ Clines, *Job 21-37*, 1030.

De context maakt daarnaast duidelijk dat Adam in dit vers niet staat voor álle mensen: Job gebruikt deze verwijzing naar Adam namelijk als beschuldiging die niet op hem van toepassing is, omdat hij – naar eigen zeggen – nooit zijn overtredingen verborgen heeft.⁴⁵

Maar ondanks dat Job deze hele lijst zonden die hij opnoemt, waaronder het bedekken van eigen overtredingen, zelf niet heeft begaan, geeft hem dit helaas nog geen antwoord op de vraag *waarom* hij dan toch zoveel moet lijden. Enerzijds laat de schrijver van het boek hiermee nogmaals zien, wat goed en wat fout is volgens God, maar anderzijds toont hij de lezer des te meer dat goed handelen geen garantie geeft voor een lang en gelukkig leven, een boodschap die ook in andere Wijsheidsliteratuur prominent aanwezig is.⁴⁶

⁴⁵ Dit betoogt ook Gerald Wilson; Wilson, *Job*, 351.

⁴⁶ Zie bijvoorbeeld het boek Prediker, onder andere 7:15.

3 - Adam en Eva in de deuterocanonieke en apocriefe boeken

Tobit

In het boek Tobit worden Adam en Eva beiden één keer genoemd, in hetzelfde vers, 8:6. Opvallend genoeg, zeker in vergelijking met veel andere passages die in dit onderzoek worden geanalyseerd, wordt hierin alleen gesproken over de *scheping* van de mens: Adam als eerst, en vervolgens Eva, zijn vrouw, als helper en metgezel. De overtreding, het eten van de vrucht van de boom van kennis van goed en kwaad, lijkt hierbij dus geen rol van betekenis te spelen.

Het boek Tobit wordt door veel kerkgenootschappen gerekend tot de deuterocanonieke Bijbelboeken. Het boek is grotendeels narratief van aard, maar bevat ook enkele poëtische gebeden, en daarnaast enkele elementen die kenmerken vertonen van wijsheidsliteratuur, wat met name naar voren komt in hoofdstuk 4, wanneer Tobit ethische instructies geeft aan zijn zoon Tobias, voordat hij vertrekt naar Medië. Het boek is waarschijnlijk geschreven tussen 225 en 175 voor Christus.⁴⁷ Vermoedelijk is het boek geschreven in het Hebreeuws of Aramees, en daarna vertaald naar onder meer het Grieks.⁴⁸ Van deze Griekse tekst bestaan twee versies, waarvan de langste de oudste is.⁴⁹ Het boek vertelt het verhaal van de vrome Israëliet Tobit, de zoon van Tobiel (1:1). Hij woonde in Ninevé, waar hij terecht was gekomen toen de Assyriërs de noordelijke stammen van Israël verslagen hadden en naar Assyrië hadden gedeporteerd. Deze nederlaag vond plaats in 722 voor Christus, en het verhaal speelt zich daarmee af aan het einde van de achtste eeuw voor Christus. Hoewel Tobit zich aan alle Joodse wetten probeert te houden, gaat het hem echter steeds slechter. Mensen om hem heen sterven, en zelf raakt hij blind. Uiteindelijk raakt hij zo verdrietig dat hij in tranen uitbarst en God vraagt om te mogen sterven (3:1-6). Vervolgens wordt een vrouw uit Medië, Sara, in het verhaal geïntroduceerd. Ze was al aan zeven mannen ten huwelijk gegeven, maar allemaal werden ze in de huwelijksnacht vermoord door een boze geest (3:7-8). Ook Sara raakt daarom zo verdrietig, dat zij God vraagt om te mogen sterven. Vervolgens stuurt God een engel, Rafaël, om beiden te helpen. Hierna richt het verhaal zich op Tobits zoon, Tobias, die door Tobit op pad wordt gestuurd om zijn geld terug te halen dat hij in Medië in bewaring had gegeven. Uiteindelijk komt Tobias in Medië terecht, ontmoet daar Sara, en omdat hij haar meest naaste verwant is, krijgt hij van Rafaël de opdracht om met haar te trouwen. Rafaël geeft hen vervolgens aanwijzingen om de boze geest, die Sara's zeven vorige echtgenoten vermoord heeft, te verdrijven. De aanwijzingen volgen Tobias en Sara op, en hierna bidden ze tot God het volgende gebed:⁵⁰

⁴⁷ Overeenkomsten met en referenties naar het Bijbelboek Kronieken suggereren in ieder geval een compositiedatum ná de vierde eeuw voor Christus, en het ontbreken van verwijzingen naar o.a. Seleucidische pogingen om Judea te 'helleniseren' maken een datum na 175 voor Christus eveneens onwaarschijnlijk. Het zou, zoals sommige Bijbelwetenschappers vermoeden, wel zo kunnen zijn dat *sommige* delen van het boek Tobit van later datum zijn. Zie voor een uitgebreide argumentatie voor deze datering: Joseph Fitzmyer, *CEJL: Tobit* (Berlijn: Walter de Gruyter, 2003), 51-52.

Fragmenten van het boek Tobit zijn daarnaast ook in Qumran gevonden: *Ibid.*, 55-57.

⁴⁸ De meeste Bijbelwetenschappers neigen naar een Aramees origineel, zie Leslie Allen et al., *1 & 2 Kings, 1 & 2 Chronicles, Ezra, Nehemiah, Esther, Tobit, Judith*, NIB Vol. III (Nashville, Tennessee: Abingdon Press, 1999), 976.

⁴⁹ Zie voor een uitgebreide beschrijving Robert Hanhart, *Septuaginta: Tobit* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1983), 29-36. Lange tijd werd echter gedacht dat de kortste versie het oudste was. Dit maakt het voor de hedendaagse 'gewone' Bijbellezer ook mogelijk om beide versies met elkaar te vergelijken, zo is in de NBV de lange versie opgenomen en in de WV, die ouder is, de korte versie. Eén van de verschillen is bijvoorbeeld zichtbaar in 2:10, waarin in de korte versie wel verteld wordt dat Tobit witte vlekken in zijn ogen kreeg, maar nog niet dat hij uiteindelijk zelfs blind werd, in tegenstelling tot de lange versie. Dit wordt in de korte versie verderop in de tekst pas duidelijk. Een opvallend verschil is verder nog het ontbreken van twee gedeelten in de 'lange' versie, t.o.v. de 'korte', namelijk in hoofdstuk 4 en 13. Beide zijn voor dit onderzoek echter niet relevant.

⁵⁰ Op basis van de lange Griekse versie.

8:5 ... Gezegend bent U, God van onze vaders, en gezegend is Uw naam, tot in alle eeuwen van het geslacht. Laat de hemelen en Uw gehele schepping U zegenen tot in alle eeuwen.

8:6 U hebt Adam gemaakt en voor hem als hulp, als steun, Eva gemaakt, zijn vrouw, en uit beiden is het mensengeslacht voortgekomen. En U zei: Het is niet goed dat de mens alleen is. Laten wij voor hem een helper maken, aan hem gelijk.

8:7 En nu, Heer, niet uit begeerte neem ik deze zuster van mij, maar uit waarachtigheid. Gebied dat er genade voor mij en haar is, en wij samen oud mogen worden.

8:8 En zij zeiden samen: Amen, amen.

In vers 7 komt het woord *πορνεία* voor, hier vertaald als begeerte. Eigenlijk heeft het een zeer brede strekking, en kan het verwijzen naar allerlei vormen van verboden seksuele gemeenschap.⁵¹ In 4:12 wordt het echter ook gebruikt, en dit werpt licht op de betekenis waarnaar ook hier verwezen wordt. Het gaat in deze verzen namelijk om exogamie, het trouwen met een 'vreemde' vrouw, buiten de eigen stam, dat op diverse plekken in de Joodse Bijbel, en ook in dit boek, wordt verboden of in ieder geval als onwenselijk wordt beschouwd.

In dit gebed in het boek Tobit worden zowel Adam als Eva genoemd. Tobias begint het gebed met een drievoudige aanroep tot God, corresponderend met het gebed van Sara in 3:11. Vervolgens beschrijft hij het Scheppingsverhaal, specifiek Genesis 2:18-24, en verbindt zichzelf zo met het begin van de geschiedenis van het Joodse volk en de gehele mensheid.⁵² Tobias noemt in zijn beschrijving drie elementen, en gebruikt deze als argumenten voor de wens in zijn eigen situatie: God herkende dat de mens niet alleen zou moeten zijn, de vrouw is geschapen als helper en metgezel voor de man, en deze twee mensen vormen de oorsprong van *alle* mensen.

Op deze manier worden Adam en Eva dus beschouwd als individuen, die voor Tobias en Sara als voorbeeld dienen. Ook zij willen, net als deze eerste mensen, hun leven delen en samen oud worden.⁵³ Opvallend is het ontbreken van de boom van kennis van goed en kwaad, de slang, en de strijd die ontstond tussen man en vrouw na het eten van de vrucht (Genesis 3:18b – *Hij zal over je heersen*). Adam en Eva worden alleen positief beschreven, als toonbeeld om naar te streven.⁵⁴ Tobias is duidelijk alleen gericht op de positieve aspecten van dit verhaal, hij vraagt hier in zijn eigen leven ook om, wat zijn hoop toont op een positieve huwelijkservaring. Er lijkt verder geen aandacht te zijn voor het vervolg van het Genesis-verhaal, waarin de overtreding en de straffen beschreven worden.⁵⁵

⁵¹ Zo bevestigt ook het woordenboek van Bauer en Danker: W. Bauer en F.W. Danker. *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, 3rd edition (Chicago: The University of Chicago Press, 2001), lemma-nr. 6089.

⁵² Tekstuele vergelijkingen tussen de onderzochte passages en Genesis 2-3 zijn te vinden in Hoofdstuk 5.

⁵³ Zie ook Leslie Allen et al., *NIB Vol. III*, 1040-1041.

⁵⁴ Deze verwijzing naar Adam en Eva, als inleiding van het gebed van Tobias, lijkt aan te sluiten op buiten-Bijbelse scheppingsmythen waarin na de schepping een huwelijksritueel volgt. Dit zou erop kunnen duiden dat het verhaal in Genesis 2-3 ook lange tijd gebruikt is als achtergrond of aanleiding voor de huwelijksceremonie. Zie hiervoor Korpel en De Moor, *Eve, Adam, and the Devil*, 44-46.

⁵⁵ Kelly, "Adam Citings before the Intrusion of Satan", 16.

Wijsheid van Jezus Sirach

In het boek Wijsheid van Jezus Sirach, of kortweg Sirach,⁵⁶ wordt Adam drie keer bij naam genoemd, in 33:10, 40:1 en 49:16. Dit deuterocanonieke boek valt onder de zogeheten Wijsheidsliteratuur en bevat een grote verzameling zeer uiteenlopende ethische lessen. Het boek is waarschijnlijk geschreven tussen 195 en 180 voor Christus.⁵⁷ Het is geschreven in het Hebreeuws, door Jezus, de zoon van Eleazar, de zoon van Sirach, uit Jeruzalem (zie 50:27). Op verschillende plekken in het boek verwijst de auteur ook naar zichzelf (verder bijvoorbeeld in 24:30-34 en 34:12-13). In Egypte is het boek vervolgens vertaald door een kleinzoon van de auteur, die niet bij naam genoemd wordt. Deze kleinzoon heeft ook een proloog aan het boek toegevoegd.

Een Griekse versie van de tekst is uiteindelijk in de Septuagint terechtgekomen, de Griekse vertaling van de Joodse Bijbel die in de 3^e en 2^e eeuw voor Christus gemaakt werd. Er zijn inmiddels echter verschillende versies van het boek bekend, waaronder meerdere in het Hebreeuws en meerdere in het Grieks. Geen enkele van de gevonden Hebreeuwse manuscripten is compleet, maar samen bevatten ze een groot deel, ongeveer twee derde, van het totale boek.⁵⁸ Een kritische editie van de (beschikbare) Hebreeuwse tekst is samengesteld door P.C. Beentjes.⁵⁹ Tussen de Hebreeuwse manuscripten bestaan echter grote verschillen. In iedere context lijkt de tekst weer te zijn bijgeschaafd, vernieuwd en opnieuw geïnterpreteerd, om het zo goed aan te laten sluiten op de eigen context. Dit maakt het construeren van de oorspronkelijkste Hebreeuwse tekst problematisch.⁶⁰

De slechts gedeeltelijke beschikbaarheid van de Hebreeuwse tekst, en de significante verschillen die er te vinden zijn tussen zowel de Hebreeuwse manuscripten onderling, als tussen de Hebreeuwse tekst en de Griekse, brengt Beentjes daarom tot de conclusie dat beide versies, de Hebreeuwse en Griekse, als zelfstandige teksten beschouwd moeten worden.⁶¹ Omdat de Griekse versie deel uitmaakt van de Septuagint, de verzameling (deutero-)canonieke Bijbelboeken, zal deze tekst gebruikt worden in dit onderzoek. Een bijkomend voordeel is dat deze tekst als geheel is overgeleverd, wat het mogelijk maakt om de verschillende tekstplaatsen waarin Adam voorkomt naast elkaar te leggen en hier één beeld uit te vormen van Sirachs interpretatie van Adam en zijn overtreding, wat vele malen lastiger zou zijn met de zeer uiteenlopende Hebreeuwse manuscripten die elk weer andere verzen bevatten waarin Adam voorkomt.⁶² Van de Griekse tekst is daarnaast

⁵⁶ Het boek is onder nog wel meer namen bekend, waaronder Wijsheid van Ben Sira en Ecclesiasticus.

⁵⁷ Keck en Clifford geven een duidelijke onderbouwing van deze schatting op basis van de inhoud van het boek, en de verwijzingen erin naar de situatie van Jeruzalem, in combinatie met de historische feiten die bekend zijn. Ze vermoeden daarom zelf dat het boek rond 185 voor Christus geschreven is; Leander E. Keck en Richard J. Clifford, *Introduction to Wisdom Literature, Proverbs, Ecclesiastes, Song of Songs, Wisdom, Sirach*, NIB Vol. V (Nashville, Tennessee: Abingdon Press, 1997), 610-611.

⁵⁸ Voor een overzicht, zie Patrick W. Skehan en Alexander A. Di Lella, *The Wisdom of Ben Sira: A New Translation with Notes* (New York: Doubleday, 1987), 53.

⁵⁹ Zie P.C. Beentjes, *The Book of Ben Sira in Hebrew: A Text Edition of All Extant Hebrew Manuscripts and a Synopsis of All Parallel Hebrew Ben Sira Texts*, VTSup 68 (Leiden: Koninklijke Brill NV, 1997).

⁶⁰ Jean-Sébastien Rey en Jan Joosten. *The Texts and Versions of the Book of Ben Sira: Transmission and Interpretation*. (Leiden: Koninklijke Brill NV, 2011), vii.

⁶¹ Beide teksten "...must be considered as *literary entities of their own, which cannot be exchanged at pleasure*" (cursivering overgenomen van Beentjes), zie P.C. Beentjes, "Reconstructions and Retroversions: Chances and Challenges to the Hebrew Ben Sira Text." In *The Texts and Versions of the Book of Ben Sira: Transmission and Interpretation*, door Jean-Sébastien Rey en Jan Joosten (Leiden: Koninklijke Brill NV, 2011), 26.

⁶² Deze uiterst gecompliceerde overlevering van teksten wordt eveneens bevestigd door Anders Aschim, die een lijst presenteert van algemene tekstkritische conclusies t.a.v. de beschikbare manuscripten, die redelijk breed gedeeld worden onder Bijbelwetenschappers. De verkregen bevindingen laten echter nog veel ruimte open voor de mogelijke lezing en interpretatie van individuele tekstpassages. Zie Antti Laato en Lotta Valve (eds.), *Adam and Eve story in the Hebrew Bible and in ancient Jewish writings including the New Testament*, Studies in the Reception History of the Bible 7 (Turku: Abo Akademi University, 2016), 112-114.

zowel een kortere als een langere versie bekend. In de in dit onderzoek geanalyseerde tekstverzen zijn echter geen verschillen te vinden tussen beide Griekse tekstversies.

Het boek Sirach wordt, net als het boek Tobit, in veel kerken tot de deuterocanonieke boeken gerekend. Het is, met 51 hoofdstukken, veruit het grootste deuterocanonieke Bijbelboek, en het grootste wijsheidsgeschrift uit de oudheid dat bewaard is gebleven. De lessen die het bevat zijn met name gericht op existentiële vragen, met betrekking tot onder meer zonde, vriendschap, dood, vrouwen en schepping.⁶³ Deze thema's lijken in een willekeurige volgorde te worden gepresenteerd. Alleen aan het einde van het boek is een grote sectie te vinden waarin de gelovige en rechtschapen voorvaders worden geprezen.⁶⁴

De sectie met de eerste verwijzing naar Adam, 33:20-39:11, opent met het benadrukken van het belang van onafhankelijkheid in het leven en eindigt met het omschrijven van de verschillende bezigheden van een wijze. Vanaf 33:7 legt de auteur uit waarom er verschillen bestaan in de wereld, tussen dagen (verzen 7-9) en mensen (vanaf vers 10). Hij begint zijn uitleg met het benoemen van de gemeenschappelijke oorsprong van iedere mens:

33:10 En alle mensen zijn uit de aarde,
en uit aarde was Adam geschapen.
33:11 In de volheid van Zijn kennis heeft de Heer hen gescheiden
en heeft Hij hun verschillende wegen geweest.

Iedere mens is, net als Adam, afkomstig uit de aarde, maar God, als schepper, vormt iedereen naar Zijn wil. Hier wordt de verwijzing naar Adam dus door de auteur gebruikt om de gelijke herkomst van iedere mens te illustreren.

Na bovenstaand tekstgedeelte volgt een oproep tot gezang tot God (vanaf 39:14) en vervolgens, vanaf hoofdstuk 40, richt Sirach zich weer op de mens en zijn zorgen en ellende. Dit zijn de eerste verzen hiervan:

40:1 Veel zorgen zijn iedere mens beschoren,
en een zwaar juk ligt op de zonen van Adam,
vanaf de dag van vertrek uit hun moeders buik
tot de dag van terugkeer naar de moeder van allen.⁶⁵
40:2 Hun twijfels en angst van het hart –
het denken aan wat gaat gebeuren is gericht op de dag van de dood.

In 40:1 wordt Adam voor de tweede keer in dit boek genoemd. De auteur wijst weer op de gemeenschappelijke oorsprong van de mens, door middel van twee door iedere mens gedeelde overeenkomsten: iedereen is een kind van Adam en iedereen keert uiteindelijk weer terug naar de moeder van allen (een verwijzing naar de aarde). Dit laatste element lijkt te corresponderen met een beschrijving die te vinden is in het Bijbelboek Job, in 1:21:

En hij zei:
Naakt ben ik uitgegaan uit de moederschoot,

⁶³ Zie Daniel J. Harrington en Michael Coogan, *The New Oxford Annotated Bible: With the Apocryphal/Deuterocanonical Books* (New York: Oxford University Press, 2001), 99–101.

⁶⁴ Voor een overzicht: Keck en Clifford, *NIB Vol. V*, 609–610.

⁶⁵ De Hebreeuwse versie (zie Beentjes, *Ben Sira in Hebrew*, 97) lijkt erop te wijzen dat hier oorspronkelijk verwezen werd naar Eva of de aarde als een 'moedergodin'. Zie Korpel en De Moor, *Adam, Eve, and the Devil*, 187.

en naakt zal ik terugkeren daarheen...⁶⁶

Iedere mens, zowel heerser als knecht, ervaart in het leven angst en twijfels, en is gericht op de dag van zijn of haar dood. Tegelijkertijd geeft de auteur wel aan dat zondige mensen meer ellende te wachten staat dan rechtvaardige mensen (vers 8).

De derde verwijzing naar Adam is te vinden in het laatste grote gedeelte van het boek, de lofzang op de voorvaderen, die in hoofdstuk 44 begint. Sirach noemt hierin een groot aantal van Israëls helden, zoals Henoch, Noach, Abraham, Isaak en Jakob. In hoofdstuk 49 eindigt zijn lofzang op de Joodse helden met een gedicht, bestaande uit 9 verzen. In deze verzen probeert Sirach, naast het afsluiten van zijn lofzang, tegelijkertijd een verbinding te leggen met de door hem geëerde hogepriester in zijn eigen tijd (Simon, de zoon van Onias), over wie hij in hoofdstuk 50 een uitvoerige beschrijving geeft.⁶⁷ Hiervoor geeft hij in drie verzen (14-16) een zeer beknopte beschrijving van de menselijke geschiedenis, in een omgekeerd chronologische volgorde. Hij begint bij Henoch (Genesis 5:19-21) en eindigt bij Adam in het chiaistisch gevormde vers 16:

49:16 Sem en Set werden geëerd onder de mensen,
en, boven alle levende wezens in de schepping, Adam.

In deze passage wordt de eerste mens, Adam, dus zeer positief geschetst, als meest geëerde mens van de schepping. De positieve kijk op Adam, de eerste mens, sluit aan op veel andere teksten uit de periode van de Tweede Tempel (die duurde van 530 voor Christus tot 70 na Christus, toen de tempel verwoest werd door de Romeinen).⁶⁸

In dit boek, Wijsheid van Sirach, komt Eva dus niet expliciet voor. Veel Bijbelwetenschappers zien in vers 25:24 echter wel een duidelijke *verwijzing* naar Eva: "Bij de vrouw is het begin van zonde, en door haar sterven wij allen." Onder andere James D.G. Dunn, Claudia V. Camp en Martin Meiser concluderen dat hier naar de eerste vrouw, Eva, verwezen wordt.⁶⁹ Door hen wordt in dit vers *de eerste zonde* centraal gesteld, en zo verbonden aan de vrouw die deze zonde heeft begaan, Eva. De context van dit vers, de paragraaf die begint in 25:13 en eindigt met 25:26, waarin de 'slechte' vrouw en de 'goede' vrouw het thema vormen, en waarin het verhaal van de overtreding in de tuin van Eden verder ook niet voorkomt, lijkt echter te suggereren dat het hier waarschijnlijk gaat om vrouwen in het algemeen, en dus niet om één vrouw in het bijzonder, Eva. Een 'algemene' lezing sluit ook aan op het vers er direct voor, 25:23, waarin de slechte effecten van een kwaadaardige vrouw op haar man genoemd worden, en het advies dat hierna volgt om een kwaadaardige vrouw uit

⁶⁶ Keck en Clifford, *NIB Vol. V*, 823. Zie ook Prediker 5:14. Het is echter de vraag wat de auteur van Job precies voor ogen heeft bij dit terugkeren, omdat het natuurlijk zeer onwaarschijnlijk is dat de auteur écht een terugkeer naar de eigen, biologische moeder bedoelt, hoewel dit 'daarheen' wel parallel staat aan deze moederschoot. Meestal kiezen exegeten daarom voor één van deze twee opties om het als metafoor op te vatten: (1) hier wordt naar de buik van moeder aarde verwezen, of (2) het is een eufemisme voor de onderwereld. Zie Clines, *Job 1-20*, 36-37 en Korpel en De Moor, *Adam, Eve, and the Devil*, 188-189. David Clines kiest uiteindelijk voor de eerste suggestie, met name op basis van Psalm 139:13 en 15 waarin een verbinding wordt gelegd tussen de schoot van de moeder en die van de aarde. Sirach 40:1 lijkt zich ook aan te sluiten bij de eerste optie, de moeder van allen is zo moeder aarde, waaruit ook Adam geschapen is (zie 33:10).

⁶⁷ Keck en Clifford, *NIB Vol. V*, 856.

⁶⁸ En ook in latere Rabbijnse literatuur worden aan Adam veel positieve kwaliteiten toegeschreven. Zie hiervoor het overzicht van Günter Stemberger in Antti Laato en Lotta Valve (eds.), *Adam and Eve Story in Jewish, Christian, and Islamic Perspectives*, Studies in the Reception History of the Bible 8 (Turku: Abo Akademi University, 2017), 218-231.

⁶⁹ Zie Dunn, *Theology of Paul*, 85, Claudia V. Camp, *Ben Sira and the Men Who Handle Books: Gender and the Rise of Canon-Consciousness* (Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2013), 70, en bijvoorbeeld Keck en Clifford, *NIB Vol. V*, 630. Zie ook Kelly, "Adam Citings before the Intrusion of Satan", 17.

je leven te bannen (25:25-26).⁷⁰ In deze paragraaf, over de invloed van goede en slechte vrouwen op de man,⁷¹ en eigenlijk in het gehele boek Sirach, blijkt vooral de man aangesproken te worden. In 25:24 lijkt de focus daarom ook niet te liggen op de zonde van de/een vrouw, maar uiteindelijk op de man, en de zonde *waarnaar de vrouw hem leidt*.⁷² Daarnaast lijkt deze verwijzing naar Eva, die door haar zonde ieder mens sterfelijk heeft gemaakt, in tegenspraak met de algemene visie in het boek Sirach op het sterven en de dood. Zo blijkt de auteur op andere plekken in het Bijbelboek de dood te zien als het 'natuurlijke lot' van ieder mens, zoals bijvoorbeeld in Sirach 14:12 en 28:6.⁷³

Adam wordt in het boek Sirach drie keer bij naam genoemd. In de eerste twee verwijzingen wordt Adam gebruikt als algemene representant voor *alle* mensen: iedereen is, net als Adam, geschapen uit de aarde (33:10), uit stof, en ieder draagt ook een zwaar juk (40:1). Hoewel in hoofdstuk 40, door het noemen van Adam en dit zware juk, de suggestie gewekt kan worden dat Adam deze ellende voor iedere mens *veroorzaakt heeft* (d.w.z. als straf voor zijn overtreding), lijkt deze interpretatie niet bevestigd te worden in de tekst zelf. De auteur lijkt namelijk niet zozeer een oorzaak te willen geven voor het zware juk, maar beschrijft voornamelijk de (pessimistische) realiteit die hij om zich heen ziet.⁷⁴ Dit wordt ook bevestigd in vers 8, waar beschreven wordt dat zondaars meer ellende kunnen verwachten.

De overtreding in de tuin van Eden komt daarmee ook niet aan bod in dit boek. Daarentegen wordt Adam, als individuele, eerste mens, vader van Set, juist *positief* beschreven: hij wordt het meeste geëerd van alle mensen.

⁷⁰ Zie hiervoor John Levison, „Is Eve to Blame? A Contextual Analysis of Sir. 25.24.” *CBQ* 47.4 (1985): 617-623.

⁷¹ Zie bijvoorbeeld ook Sirach 25:16: “Ik leef liever met een leeuw en een draak dan met een slechte vrouw.”

⁷² Een algemene lezing sluit ook aan op de Hebreeuwse tekst. Hierin is, door de gekozen Hebreeuwse woorden in dit vers, een verwijzing naar Eva nog onwaarschijnlijker. Verschillende belangrijke woorden die hierin gebruikt worden, komen namelijk juist niet voor in Genesis 2-3. Zo wordt in Sirach 25:24 voor ‘sterven’ het werkwoord *מָלַךְ* gebruikt, dat verwijst naar wegwijnen of wegteren, en niet *מָוַת*, zoals in Genesis 2:17 en 3:4. Het werkwoord *מָלַךְ* wordt dus niet gebruikt in het boek Genesis in combinatie met Eva of het Scheppingsverhaal, maar bijvoorbeeld wel in het verhaal van de zondvloed, waarin alle landdieren langzaam verdrinken in het almaar stijgende water. Zie Teresa Ann Ellis, “Is Eve the ‘Woman’ in Sirach 25:24?” *CBQ* 73.4 (2011): 730-735. Zij leidt hieruit daarom ook af dat een algemene lezing waarschijnlijker is.

⁷³ Deze visie van Sirach op het leven en de dood wordt ook waargenomen door James D.G. Dunn, Dunn, *Theology of Paul*, 85.

⁷⁴ Zo concludeert ook Henry Kelly; Kelly, “Adam Citings before the Intrusion of Satan”, 17.

4 Ezra

In het boek 4 Ezra wordt Adam diverse keren genoemd, in totaal 10 keer. Alle betreffende verzen zijn te vinden in de hoofdstukken 3 tot en met 7. Eva komt echter niet in de tekst voor.

Dit boek, 4 Ezra, is een apocalyptisch boek, waarin verschillende openbaringen over de eindtijd beschreven worden. Zoals de naam van het boek al suggereert, wordt het auteurschap aan de profeet Ezra toegeschreven. Het is hiermee pseudepigrafisch,⁷⁵ het is namelijk veel later geschreven dan deze profeet leefde (in de vijfde eeuw voor Christus).⁷⁶ Verder is het dus het vierde boek dat aan Ezra is toegeschreven. Het eerste boek Ezra is het Hebreeuwse boek Ezra, zoals dat ook in het Oude Testament en de Joodse Bijbel te vinden is. Het tweede boek Ezra is het boek Nehemia, dat direct na Ezra in de Bijbel te vinden is. Door de duidelijke coherentie en focus van beide boeken, zijn ze in de loop van de geschiedenis vaak samengevoegd tot één boek, dat meestal Ezra genoemd werd.⁷⁷ In de derde eeuw na Christus koos kerkvader Origenes er vervolgens toch weer voor om beide boeken afzonderlijk te benaderen, wat de naam 2 Ezra voor het boek Nehemia verklaart.⁷⁸

3 Ezra is vervolgens het eerste niet-canonieke Bijbelboek dat aan Ezra toegeschreven is. Het is te vinden in de Septuagint en heet in deze Griekse vertaling "Εσδρας Α", ofwel 1 Ezra. Dit boek bevat de laatste hoofdstukken van 2 Kronieken, een groot stuk van het boek Ezra, en een gedeelte uit Nehemia. Hoewel het in de westerse kerken tot de apocriefe boeken gerekend wordt, maakt het wel deel uit van de Griekse en Russische Orthodoxe canon. Aan het slot van hoofdstuk 2 van 3 Ezra begint een uniek gedeelte, dat dus niet in de eerdergenoemde boeken te vinden is. Hierin wordt een verhaal verteld over drie lijfwachten van koning Darius die een weddenschap beginnen over de vraag wat het sterkste is (hoofdstuk 3 en 4). In de eerste 6 verzen van hoofdstuk 5, de laatste unieke verzen van het boek 3 Ezra, wordt een groot feest beschreven voor degenen die uit de ballingschap naar Jeruzalem zijn teruggekeerd.

Het boek 4 Ezra wordt, corresponderend met 3 Ezra dat in de Septuagint als 1 Ezra wordt geïntroduceerd, ook wel 2 Ezra genoemd. In vergelijking met de boeken Tobit en Wijsheid van Jezus Sirach, die hiervoor zijn besproken, staat dit boek het verst van de canonieke Bijbel af. Slechts door enkele kerkgenootschappen (zoals de Ethiopische Orthodoxe Kerk), wordt het boek als canoniek beschouwd.

Het boek is waarschijnlijk geschreven rond 100 na Christus, vermoedelijk in of rond Jeruzalem. Het boek was te laat geschreven om nog in de Septuagint opgenomen te kunnen worden, maar is in zijn geheel overgeleverd in het Latijn, als appendix aan de Vulgaat, de Latijnse vertaling van de Christelijke Bijbel. In andere talen, zoals het Syrisch en het Ethiopisch, zijn eveneens fragmenten overgeleverd. Aan alle verschillende versies lijkt echter een Griekse versie ten grondslag te liggen. Van deze Griekse versie zijn slechts enkele citaten overgebleven bij verschillende Christelijke schrijvers.⁷⁹ Veel Bijbelwetenschappers vermoeden verder, dat deze Griekse versie op haar beurt weer een vertaling is van een Hebreeuws of Aramees origineel.⁸⁰ De Latijnse versie is tegenwoordig

⁷⁵ Pseudepigrafische geschriften zijn teksten die ten onrechte toegeschreven worden aan een (meestal bekende) persoon. Dit was vroeger echter gebruikelijker en geaccepteerder dan tegenwoordig, zie Mark A. Powell, *Introducing the New Testament: A Historical, Literary and Theological Survey* (Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, 2009), 224-229.

⁷⁶ Voor een uitgebreidere beschouwing op de chronologie van het leven van Ezra, zie bijvoorbeeld H.G.M. Williamson, *Ezra, Nehemiah*, WBC Vol. 16 (Nashville, Tennessee: Thomas Nelson, Inc., 1985), xxxix-xliv.

⁷⁷ De samenvoeging vond waarschijnlijk plaats in de Ptolemeïsche periode, in de derde eeuw voor Christus: Lester Grabbe, "Ezra", in *Eerdmans Commentary on the Bible*, door James D.G. Dunn en John William Rogerson (Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 2003), 313-314.

⁷⁸ Voor een korte geschiedenis van de samenvoeging en splitsing van beide boeken, zie: F. Charles Fensham, *The Books of Ezra and Nehemiah* (Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1982), 1.

⁷⁹ Voor een overzicht van de overgebleven teksten, zie Martin Goodman, *The Apocrypha* (Oxford: Oxford University Press, 2001), 219.

⁸⁰ Zie John J. Schmitt, "2 Esdras," in *Eerdmans Commentary on the Bible*, door James D.G. Dunn en John William Rogerson (Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 2003), 876.

de belangrijkste, en is overgeleverd in verschillende manuscripten, vanaf de zevende eeuw. In de Latijnse versie zijn soms wel Christelijke aanpassingen of toevoegingen te vinden, wat duidelijk wordt door een vergelijking met manuscripten in andere talen, zoals het Ethiopisch. Een opvallend voorbeeld is onder meer 7:28, waarin in de Latijnse versie expliciet Jezus genoemd wordt, maar in de Syrische en Ethiopische versie niet.⁸¹ In de hier onderzochte versie lijkt van een Christologische aanpassing echter geen sprake, vooral omdat hier Adam, de *eerste* mens centraal staat.⁸² In dit onderzoek is gebruik gemaakt van de Latijnse versie zoals deze te vinden is in de door Robert Weber en Roger Gryson samengestelde vijfde kritische editie van de Vulgaat, uit 2007.

De eerste twee en laatste twee hoofdstukken van dit van oorsprong Joodse werk 4 Ezra zijn latere, Christelijke toevoegingen, en vormen een proloog en een epiloog die tegenwoordig vaak afzonderlijk worden aangeduid, als respectievelijk 5 en 6 Ezra.⁸³ Verder ontbreekt in veel oudere vertalingen van 4 Ezra een groot gedeelte uit hoofdstuk 7, vers 36 tot en met 70. Dit komt omdat voor al deze vertalingen één vroeg manuscript is gebruikt (of manuscripten die hiervan afhankelijk zijn), en deze een bladzijde mist.⁸⁴ De verzen 36-70 werden na het toevoegen van de hervonden verzen hernummerd tot 106-140.

In het Joodse boek 4 Ezra staat de eindtijd centraal. De vernietiging van de tempel door de Romeinen in 70 na Christus heeft een grote invloed gehad op de inhoud van dit boek. Het voornaamste doel lijkt dan ook te zijn om deze traumatische gebeurtenis te begrijpen.⁸⁵ Het wordt echter gepresenteerd als een verhaal dat zich afspeelt in de Babylonische ballingschap, in 557 voor Christus.⁸⁶ Het boek is apocalyptisch van aard, en sluit hiermee aan op de stijl en structuur van andere apocalyptische werken uit de eerste eeuw na Christus.

In het boek komen twee theologische problemen aan de orde: (1) de inconsistentie tussen Gods belofte aan Israël en de huidige omstandigheden van het volk, en (2) de onrechtvaardigheid van Israëls straf, als zonde inderdaad een onvermijdbare menselijke zwakte is.⁸⁷ Beide problemen hebben raakvlakken met het theodicee-vraagstuk zoals dat ook in veel wijsheidsliteratuur te vinden is. Naast het beschrijven van deze voor iedere mens schijnbaar onontkoombare slechtheid en ellende, biedt het boek echter ook hoop, omdat mensen toch nog, hoe lastig dit ook kan zijn, ervoor blijken te kunnen kiezen om Gods wet na te blijven volgen (7:127-131). Hoewel het leven op dat moment dus een lijdensweg is voor Israël, het uitgekozen volk, volgt er een oordeel en een nieuwe wereld, waarin Gods stad herbouwd zal zijn (zie onder andere 9:27 en 9:54).

⁸¹ Goodman, *The Apocrypha*, 219-220.

⁸² Ook de duidelijke verschillen die de Armeense versie bevat ten opzichte van de manuscripten in andere talen, zijn te vinden in andere dan de hier onderzochte passages, zie Michael Stone "Some Remarks on the Textual Criticism of IV Ezra," *The Harvard Theological Review* 60.1 (1967): 112-113.

⁸³ Zo wordt in hoofdstuk 1 en 2 een profetie van Ezra beschreven waarin God zich afkeert van het zondige Israël en God ervoor kiest om de kerk nu het koninkrijk van Jeruzalem wil geven (zie 2:10). Dit gedeelte is waarschijnlijk geschreven in de tweede eeuw na Christus, zie Raymond E. Brown, Joseph A. Fitzmyer, en Roland E. Murphy. *The Jerome Biblical Commentary*. Vol. II (Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall, 1968), 542.

⁸⁴ Dit manuscript is de Codex Sangermanensis I, en dit hiaat is bijvoorbeeld te vinden in Statenvertalingen waarin dit apocriefe boek ook is opgenomen, zoals die uit 1888. David A. de Silva betoogt dat deze weglating waarschijnlijk onbedoeld was, en dus niet bewust was gedaan omdat het bijvoorbeeld in strijd was met de toenmalige kerkelijke doctrines, zoals sommigen wel betogen; David A. de Silva, *Introducing the Apocrypha: Message, Context, and Significance* (Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, 2002), 329-330.

⁸⁵ Zie voor een algemene beschrijving van het boek Mays; James L. Mays, *Harper's Bible Commentary* (San Francisco: Harper & Row, 1988), 776-777.

⁸⁶ Dit is echter in tegenspraak met het boek Ezra zoals dat in de Joodse Bijbel te vinden is, waarin beschreven is dat Ezra met een groep terugkeert naar Jeruzalem, zo'n 100 tot 150 jaar later. Zie Daniel. J. Harrington, *Invitation to the Apocrypha* (Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1999), 189-190.

⁸⁷ Beide theologische problemen zijn genoemd door Harnisch, zoals beschreven in: Karina Hogan, *Theologies in Conflict in 4 Ezra: Wisdom, Debate, and Apocalyptic Solution* (Leiden: Koninklijke Brill NV, 2008), 15.

In het begin van het Joodse boek, dus in 3:1, wordt Ezra geïntroduceerd als balling in Babylon. Het boek bestaat vervolgens uit zeven episodes. Hierin krijgt Ezra visioenen, waarin hij ziet dat het einde van de wereld aanstaande is. De engel Uriël (4:1) is hierin zijn gids of zijn tolk. De eerste drie visioenen zijn gericht op de situatie van Israël, en de rol van God in Israëls schijnbare noodlot.⁸⁸

Hierin wordt een somber beeld geschetst van de wereld, en dan met name van Israël en de huidige omstandigheden waarin het verkeert.⁸⁹

Wanneer het eerste visioen zich voor de ogen van Ezra begint af te spelen, ziet hij de verwoesting Sion. Ezra raakt bevreesd, en hij spreekt God aan. In zijn aanroep beschrijft hij wat God in de menselijke geschiedenis allemaal gedaan heeft, en vers 5 van hoofdstuk 3 bevat hier een onderdeel van:

3:5 En U hebt Adam een levenloos lichaam gegeven. Maar hij was ook het product van Uw handen, en U hebt hem een geest van leven ingeblazen, en hij is levend geworden voor U.

Ezra beschrijft hier de schepping van Adam, de eerste mens, door God. Ezra gaat verder, en vertelt hoe Adam en zijn nakomelingen de fout in zijn gegaan, wat geleid heeft tot Adams sterfelijkheid en die van zijn nakomelingen (vers 7). In vers 21 en 26 noemt hij Adam nogmaals bij naam:

3:21 Terwijl hij een kwaad hart droeg, heeft de eerste Adam een overtreding begaan en is overwonnen, maar ook allen die uit hem geboren zijn.

3:26 In alles deden zij zoals Adam deed, en al zijn nakomelingen, want ook zij bezaten een slecht hart.

In beide verzen wordt het kwade hart van Adam en zijn nakomelingen genoemd, en de overtredingen die hierdoor volgden. In vers 22 spreekt hij zelfs van een permanente *infirmetas* (zwakte of gebrek) van *alle* mensen. Hier gaat Ezra vervolgens op door. Hij begrijpt dat Israël gezondigd heeft, en dat een straf daarom terecht zou zijn. Toch begrijpt Ezra niet waarom Israël zo zwaar moet lijden, maar God Babylon juist laat voortbestaan en het Israël zelfs mag overheersen (3:30-31). De engel Uriël antwoordt hem echter alleen in raadsels. Uiteindelijk vertelt hij dat het einde van de wereld nadert (4:26) en dat er tot die tijd alleen nog maar meer kwaad in de wereld zal komen. Want het kwaad was er al vanaf de eerste mens, en de mens zal kwaad blijven voortbrengen, zoals in vers 30 wordt beschreven:

4:30 Want een korrel van kwaad zaad is in het hart van Adam gezaaid aan het begin, en hoeveel goddeloosheid heeft het voortgebracht tot nu toe, en zal het voortbrengen totdat de oogst komt.

Bij de eerste mens is het kwaad dus al gezaaid, en iedere mens draagt het in zich. Vervolgens geeft Uriël verschillende tekenen die de voorspelde eindtijd kenmerken, en wordt Ezra doodsbang wakker (5:14). Het tweede visioen, waarin God zelf ook tegen Ezra spreekt, wordt beschreven in 5:20-6:34.

Vervolgens begint de volgende episode, die beschreven is in 6:35-9:25. Na een week vasten is Ezra er weer klaar voor om God te spreken. Ezra begint te praten, en beschrijft Gods schepping van de wereld in zes dagen, zoals ook beschreven wordt in Genesis 1. Een belangrijk doel van de eerste passage van het visioen dat in hoofdstuk 6 begint, is het bevestigen dat de wereld inderdaad voor Israël gemaakt is, zoals duidelijk wordt in 6:55 (en bijvoorbeeld ook 7:11).⁹⁰ In de verzen 53-56 noemt Ezra namelijk Adam en het uit hem voortgekomen en uitgekozen volk, Israël:

⁸⁸ Hogan, *Theologies in Conflict in 4 Ezra*, 24.

⁸⁹ Zie voor een (inleidende) analyse van de aard van dit boek en de visioenen: Sam Janse, *De apocriefen. Inleiding op de Deuterocanonieke Boeken* (Zoetermeer: Uitgeverij Boekencentrum, 2009), 356.

⁹⁰ Schmitt, "2 Esdras", 880.

6:53 Op de zesde dag hebt U de aarde geboden, dat zij voor u vee, wilde dieren en kruipende dieren voort zou brengen.

6:54 En boven hen Adam, die U als heerser aangesteld hebt over alle schepselen die U gemaakt hebt, en waaruit wij allen voortkomen, het door U gekozen volk.

6:55 Dit alles heb ik gezegd voor U, Heer, omdat U hebt gezegd dat het voor ons was dat U de wereld hebt gemaakt.

6:56 Van de andere volken die uit Adam voortgekomen zijn, hebt U gezegd dat zij niets zijn, en zij zijn vergeleken met speeksel, en U hebt hun overvloed vergeleken met gedruppel van een vat.

Hierin wordt Adam dus omschreven als heerser van de door God geschapen wereld. Ook is hij de eerste mens, waaruit iedereen voortgekomen is, zowel Israël als alle andere volken. Tegelijkertijd is het verschil evident: Israël is het uitverkoren volk, en de andere volken hebben geen enkele waarde. Ezra eindigt zijn monoloog met de vraag waarom Israël, als door God uitverkoren volk, toch de wereld (nog) niet geërfd heeft, en hoe lang dit nog moet duren. In hoofdstuk 7 geeft de engel Uriël Ezra antwoord. Hierin wordt inderdaad bevestigd dat God de wereld voor Israël gemaakt heeft, in vers 11:

7:11 Ik heb namelijk voor hen de wereld gemaakt, en toen Adam mijn regels heeft overtreden, is er een oordeel geveld over wat is gedaan.

In deze uitspraak bevestigt God (via Uriël) dus dat Hij de wereld voor Israël heeft gemaakt, maar dat stamvader Adam tegelijkertijd wel de fout in is gegaan. In de volgende verzen wordt het duidelijk dat alleen de rechtvaardigen, degenen die zich aan Gods wet houden, gered zullen worden (vers 20). Vervolgens richt Ezra zich weer op de slechtheid die in *ieder* mens te vinden is. Welke mens heeft niet gezondigd, vraagt Ezra zich nadrukkelijk af (vers 46). Het zijn er niet veel, maar ze zijn er wel, krijgt hij vervolgens als antwoord. En daarom zal er dus geoordeeld worden, om de (weinig) rechtvaardigen te kunnen redden, door wie Gods naam is geroemd (vers 60). Om het verlies van de vele slechte mensen bekommert Hij zich echter niet (vers 61). God is rechter over de mens, en Hij zal uiteindelijk oordelen, vertelt Uriël nogmaals in vers 70:

7:70 En Hij antwoordde me en sprak: "Toen de Allerhoogste de wereld schiep en Adam en allen die uit hem voortgekomen zijn, bereidde hij eerst het oordeel voor en de dingen die betrekking hebben op het oordeel."

Ezra vraagt zich ten slotte weer af, vanaf vers 116, wat het allemaal toch voor zin heeft, als uiteindelijk iedereen al zondig geboren wordt, en daarom automatisch veroordeeld is tot de dood:

7:116 En ik antwoordde en sprak: dit is mijn eerste en laatste woord, dat het beter was geweest om Adam niet de aarde te geven, of, toen hij het gegeven had, hem te beteugelen, opdat hij niet zou zondigen.

7:117 Wat brengt het allen toch immers, dat zij nu in treurnis leven en als zij dood zijn, straf verwachten?

7:118 O Adam, wat heb je gedaan? Want ook al zondigde jij, de daad is niet slechts jouw ondergang, maar ook van ons die uit jou voortkwamen.

Uriël geeft Ezra hierop antwoord in de verzen 127-131, waarin hij uitlegt dat de strijd inderdaad zwaar is, maar dus niet hopeloos. Uriël verwijst hier naar Mozes en diens oproep om voor het leven te kiezen (zie Deuteronomium 30:20), en Gods gebod dus te volgen. Aan het einde van het boek

wordt deze boodschap nogmaals herhaald (4 Ezra 14:34).⁹¹ In de tekst komt zo langzamerhand duidelijk de boodschap naar voren dat God zijn volk niet verlaten heeft, maar blijft handelen in de geschiedenis, en dat hij zich dus niet definitief heeft afgekeerd van de gelovigen. Het bevat dan ook een duidelijke oproep om God gehoorzaam te blijven, omdat dit uiteindelijk zal lonen.⁹²

Hierna gaat het visioen verder, waarin Ezra tot God bidt om barmhartigheid, en hij aan Uriël vraagt hoe lang hij nog moet wachten op het oordeel en de volgende wereld. Na dit derde visioen volgen er nog vier, waarin de aandacht meer uitgaat naar het herstel van Sion en de tijd die zal komen.

In het hele boek wordt zo diverse keren naar Adam verwezen, maar nooit naar Eva. Adam wordt in 4 Ezra tweeledig beschreven: als heerser, zoals hij door God is aangesteld (zie bijvoorbeeld 6:54), en als zondaar, wat zijn ondergang is geworden (7:118). In de betreffende verzen wordt Adams overtreding zelf, het eten van de vrucht van de boom van goed en kwaad, echter niet beschreven. Ook de rol van de slang wordt hierin niet genoemd, er wordt alleen meerdere keren verteld dat Adam inderdaad een overtreding begaan heeft.

Hoewel Adam in het boek duidelijk wordt beschreven als een individu, als eerste mens, heeft zijn overtreding verstreckende gevolgen. Het is namelijk niet alleen Adam in wie de korrel van kwaad zaad is gezaaid, maar ook in al zijn nakomelingen is het terechtgekomen. Dit lijkt daarmee direct de focus op Adam (en niet op Eva) te verklaren: het gaat hier om de *eerste* mens, in wie het kwade zaad al te vinden was. Vervolgens konden al zijn nakomelingen (Israël en de overige volken) hier ook niet meer aan ontkomen. Adam representeert dus niet zozeer alle mensen, maar door de historische lijn, deze stamboom vanaf Adam, zijn alle mensen wel 'slachtoffer' van dit kwade zaad geworden.

⁹¹ Zie voor een uitgebreidere beschouwing op deze oproep en het, ondanks de macht van zonde en dood, bestaan van een vrije wil dat hiermee geïmpliceerd wordt: Laato en Valve, *Studies in the Reception History of the Bible* 8, 32-36.

⁹² Schmitt, "2 Esdras", 876-877.

4 - Adam en Eva in het Nieuwe Testament

De brief aan de Romeinen

In Paulus' brief aan de Romeinen noemt hij Adam twee keer, beiden in 5:14. Rond 56 na Christus schreef Paulus deze brief, die door velen als zijn *magnus opus*, zijn grootste werk, wordt beschouwd.⁹³ In zijn inleiding (1:1-17) beschrijft hij wie hij zelf is (Paulus, een dienaar van Christus Jezus) en aan wie hij de brief richt, namelijk aan allen die in Rome zijn: geliefden van God, geroepen heiligen. Het laatste gedeelte van de brief, het slot, begint in 15:14 met een uitvoerige beschrijving van zijn reisplannen, en eindigt twee hoofdstukken later.

Paulus schreef de brief waarschijnlijk in Korinthe, toen hij daar bij Gajus verbleef (zie vers 16:23).⁹⁴ In zijn brief lijkt Paulus drie belangrijke doelen te hebben, die hierin op verschillende manieren aan bod komen. Hij heeft met zijn brief ten eerste een missionair doel, wat bijvoorbeeld duidelijk wordt in 15:18-24. Ook heeft hij een apologetisch doel: hij zoekt draagvlak voor zijn verstaan van het evangelie, zoals onder meer 1:16-17 laat zien, en ten slotte heeft hij een pastoraal doel, getuige zijn aanbeveling van Febe (16:1-2) en de vele groeten die hierop volgen. Tegelijkertijd hangen de drie doelen sterk met elkaar samen, en versterken ze elkaar in deze brief.⁹⁵

In de kern van de brief, vanaf 1:16 tot en met hoofdstuk 15, heeft Paulus dus een duidelijk doel: Hij wil de Romeinen overtuigen van de reddende kracht van het evangelie, zoals al duidelijk wordt in zijn introductie-statement in 1:16-17. Na een uitgebreide uitleg van zijn visie op het evangelie, op Gods goede boodschap, komt Paulus vervolgens, in 5:1-21, tot een climax waarin hij de consequenties van zijn perspectief op het geloof samenvat, en toepast op het individu en vervolgens op de gehele gelovige gemeenschap. Tegelijkertijd kijkt Paulus in deze verzen ook vooruit, op wat hij in de komende hoofdstukken wil bespreken. Met name de verzen 12-21 blijken de basis te vormen waarop alle volgende hoofdstukken verder bouwen. Zo is een belangrijk thema van Paulus in deze passage, en vervolgens in de rest van de brief, dat Israël, en daarmee iedereen, 'in Adam' is, en daarmee, net als Adam, niet zonder zonde.⁹⁶ God heeft echter verlossing gebracht, door Zijn Zoon, die zonder zonde is, naar de wereld te sturen om de zonden van iedere mens weg te nemen.⁹⁷ Commentatoren zijn het er daarom, door deze onmiskenbare verbindingen met zowel de hoofdstukken ervoor als erachter, niet over eens, of het vijfde hoofdstuk nu eigenlijk bij het gedeelte ervoor, óf het gedeelte erna gerekend moet worden.⁹⁸ Hoe dan ook, er zijn duidelijk verwijzingen te vinden naar de hoofdstukken ervoor en erna, wat deze tekstpassage in ieder geval dus tot een integraal onderdeel maakt van zijn brief, en het belang ervan bevestigt.

In hoofdstuk 5 begint Paulus overzichtelijk en helder, maar zoals N.T. Wright treffend schetst, verandert Paulus vanaf vers 12 plotseling van een Rembrandt in een Picasso: de zinnen zijn met grote, ferme halen neergezet op een groot doek, en worden zo abstracter, cryptischer, en moeilijker te begrijpen.⁹⁹ In de eerste elf verzen van hoofdstuk 5 gaat het Paulus met name om het beschrijven

⁹³ Zie bijvoorbeeld Robert W. Wall, J. Paul Sampley, en N.T. Wright, *Acts, Introduction to Epistolary Literature, Romans, 1 Corinthians*, NIB Vol. X (Nashville, Tennessee: Abingdon Press, 2002), 508. Daarnaast is het ook *letterlijk* zijn grootste werk, het is de langste brief in het Nieuwe Testament, op de voet gevolgd door 1 Korintiërs.

⁹⁴ James D.G. Dunn, *Romans 1-8*, WBC Vol. 38A (Nashville, Tennessee: Thomas Nelson, Inc., 1988), xlv.

⁹⁵ *Ibid.*, lvii-lviii.

⁹⁶ In de brief aan de Romeinen speelt Adam zo een belangrijke rol, hoewel hij door Paulus vaak alleen maar *omschreven* wordt, en niet bij zijn naam genoemd (behalve dus in hoofdstuk 5). Dunn stelt zelfs, dat Adam een essentieel onderdeel vormt van Paulus' *gehele* theologie, ondanks dat Paulus in zijn brieven vaak alleen allusies en metaforen gebruikt om naar Adam te verwijzen. Zie Dunn, *Theology of Paul*, 283-288.

⁹⁷ Wall, Sampley en Wright, NIB Vol. X, 525.

⁹⁸ Hier verschillen bijvoorbeeld Dunn, *Romans 1-8*, 242 en Wall, Sampley en Wright, NIB Vol. X, 508.

⁹⁹ De treffende omschrijvingen zijn hier te vinden: Wall, Sampley en Wright, NIB Vol. X, 508 en 523.

van de reddende kracht van het geloof (vers 1-5) en onze vrijspraak door Christus' dood (vers 6-11). In de verzen hierna wordt de interpretatie dus lastiger. Dit is de vertaling van de verzen 12-15, waarin ook Adam genoemd wordt:

12. Daarom, zoals door één mens de zonde in de wereld is gekomen en door de zonde de dood, zo is ook de dood over alle mensen gekomen, omdat allen zondigden.
13. Want vóór de wet was er zonde in de wereld; maar de zonde wordt niet toegerekend als er geen wet is.
14. Toch heeft de dood geregeerd van Adam tot Mozes, ook over hen die niet gezondigd hadden met een gelijke overtreding als Adam, die een beeld is van hem die komen zou.
15. Maar niet, zoals de overtreding (is), zo (is) ook de gave. Want als, door de overtreding van de ene, velen zijn gestorven, veel meer (is) de genade van God en de gave door genade die er is door de ene mens, Jezus Christus, overvloedig geweest over velen.

Voor deze tekst zijn enkele alternatieve handschriften beschikbaar, maar deze hebben geen grote invloed op de betekenis van de tekstpassage. Zo ontbreekt in sommige handschriften in vers 12 de tweede $\delta\ \theta\acute{\alpha}\nu\alpha\tau\omicron\varsigma$ ('de dood'), maar het zinsverband maakt duidelijk dat de dood ook hier het onderwerp is. Voor de andere verzen zijn eveneens enige alternatieven beschikbaar, maar deze worden door weinig (belangrijke) handschriften ondersteund en lijken daarmee niet betrouwbaar, of hebben weinig invloed op de betekenis (zoals het in sommige handschriften ontbreken van $\kappa\alpha\iota$ of $\acute{\epsilon}\nu$ in vers 15). Een interessante aanpassing in sommige handschriften is nog wel de weglating van $\mu\grave{\eta}$ ('niet') in vers 14 (bijvoorbeeld de minuskels 614 en 1739), waardoor de (over)schrijver lijkt te beogen dat Paulus de zonden van *alle* mensen vergeleek met die van Adam.¹⁰⁰ Dit geldt dus echter voor weinig handschriften, en daarom lijkt de weglating niet oorspronkelijk. Verder heeft de vertaling van $\acute{\epsilon}\phi' \ \acute{\omega}$ aan het einde van vers 12, zeker in het verleden, tot veel discussies geleid. Hier heeft de Latijnse vertaling van deze constructie in de Vulgaat zeker ook aan meegeholpen. Hierin is $\acute{\epsilon}\phi' \ \acute{\omega}$ namelijk vertaald als *in quo* ('door wie' of 'in wie'). Voor Augustinus was dit een belangrijke bevestiging van de Bijbelse wortels van zijn interpretatie van de erfzonde.¹⁰¹ Waarschijnlijk is de vertaling 'omdat' hier echter beter. Dit sluit ook aan op het gebruik van deze constructie op andere plekken in de brieven van Paulus, 2 Korintiërs 5:4 ("...wij zuchten bezwaard, *omdat* wij niet ontkleed willen worden") en Filippenzen 3:12 ("... of ik het ook mocht grijpen, *omdat* ik door Christus Jezus gegrepen ben").¹⁰² Op deze manier wordt $\acute{\epsilon}\phi' \ \acute{\omega}$ zo gelijkgesteld aan $\acute{\epsilon}\pi\iota\ \tau\omicron\upsilon\tau\omega$, $\acute{\omicron}\tau\iota$ ('om de reden, dat', 'vanwege').¹⁰³ Hiermee lijkt Paulus het concept van erfzonde hier zelf niet voor ogen te hebben gehad, of er in ieder geval niet direct naar te verwijzen.

In deze verzen heeft Paulus het, voor de eerste keer in zijn brief, over Adam. Adam, de eerste mens, heeft gezondigd, en door deze zonde is de dood over alle mensen gekomen. Hoewel Paulus Adam duidelijk positioneert als degene door wie zonde en dood in de wereld is gekomen, valt het op dat Paulus dus wel beschrijft dát Adam de fout in is gegaan, maar dat hij dit Adam niet expliciet *kwelijk* lijkt te nemen: hij lijkt het hier vooral te omschrijven als de omstandigheden waarin we als mensen op dit moment leven (de huidige status quo, zoals beschreven in vers 12, met name voor iedereen die Christus niet kent): mensen zondigen nu eenmaal. Ook de manier waarop Adam de fout in is gegaan, welke overtreding hij precies begaan heeft, noemt Paulus hier niet.¹⁰⁴ Dit lijkt aan te sluiten

¹⁰⁰ Dit is ook de veronderstelling van Dunn, zie Dunn, *Romans 1-8*, 270.

¹⁰¹ Voor een uitgebreider overzicht van deze discussie, zie Korpel en De Moor, *Adam, Eve and the Devil*, 230.

¹⁰² Zie Bauer en Danker, *Greek-English Lexicon*, lemma-nr. 5396. Voor een historisch overzicht van verschillende interpretaties, zie: Dunn, *Romans 1-8*, 273-274.

¹⁰³ Joseph H. Thayer, *Thayer's Greek-English Lexicon of the New Testament* (Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers, 1995), lemma-nr. 2033.

¹⁰⁴ Ook speculeert Paulus hier dus niet over de manier waarop het kwaad precies in de wereld kwam, zie Dunn, *Romans 1-8*, 272.

Paulus' focus op Christus en de redding die Hij heeft gebracht (bijvoorbeeld 5:1-2). Paulus kijkt hier dus vooral naar het verleden, naar Adam, om het heden te kunnen duiden, en hierin Christus te kunnen positioneren als redder, vanaf vers 15.¹⁰⁵ De details van deze overtreding van Adam lijken hiervoor niet relevant.

De vergelijking tussen Adam en Christus is echter niet absoluut: Christus is als overtreffende trap duidelijk belangrijker en invloedrijker dan Adam.¹⁰⁶ De typologie Adam-Christus is daarom zeker niet gebaseerd op gelijkwaardigheid, maar dat lijkt Paulus ook niet te beogen om zijn vergelijking toch behulpzaam en overtuigend te laten zijn.¹⁰⁷ Dat voor Paulus Christus de kern vormt van zijn boodschap in deze brief, wordt met name duidelijk in de verzen die volgen (15-21). Hierin blijft hij de reddende kracht van Christus benadrukken, die de straf op de overtreding teniet kan doen, voor iedere mens die gelooft. De verzen hiervoor, 12-14, zijn daarmee vooral een inleiding op de introductie van Christus hier.¹⁰⁸ Deze eenzijdige, Christologische focus wordt onder meer bevestigd door Andries Snyman, die met zijn tekstuele analyse van deze passage inderdaad het gebruik van verschillende retorische technieken blootlegt, met name de verwijzing naar Adam, om zijn gehoor zo te overtuigen van Christus' overwinning op de dood.¹⁰⁹

Samenvattend heeft Paulus een duidelijke Christologische focus in zijn brief, wat ook zichtbaar wordt in deze tekstpassage. Het blijkt hem vooral te gaan om duidelijk te maken wie Christus is.¹¹⁰ In deze verzen gebruikt Paulus hier Adam voor. Paulus beschrijft de situatie van de mens zoals deze was, namelijk de situatie van de zondige mens die ten dode is opgeschreven, wat volgens hem al sinds de eerste mens het geval is, aangezien deze mens al in de fout ging. De eerste mens is Adam (zie Genesis 2), en dit lijkt dan ook de reden te zijn dat in deze eerste menselijke overtreding, Paulus zich volledig op Adam richt. Eva en de slang worden in de passage dus niet genoemd, terwijl bij Adam, de eerste mens, alle ellende is begonnen toen hij zijn overtreding beging (vers 12).¹¹¹ Adam neemt hiermee dus onmiskenbaar een cruciale rol in in de menselijke geschiedenis, en in deze rol schetst Paulus hem vervolgens als voorbode van Christus (vers 14), die Adam overtreft en daarmee zorgt voor een nieuwe toegang tot Gods genade (vers 15).

Hoewel Adam hier als individu wordt omschreven, als eerste mens (zie bijvoorbeeld vers 14, waarin het tijdperk van de *personen* Adam tot Mozes wordt genoemd)¹¹², heeft zijn overtreding wel allesomvattende gevolgen: hij beging een overtreding, maar *alle* andere mensen blijken dit ook niet te kunnen vermijden. Zo staat Adam zelf dus niet expliciet symbool voor de gehele mensheid, hoewel hij als prototype wel de *eerste mens* was die een overtreding beging. Vanwege zijn overtreding is de

¹⁰⁵ Dit sluit aan op de observatie van Lukas Bormann, die concludeert dat Paulus Adam als paradigmatisch voor de mens en zijn situatie gebruikt, en op deze manier presenteert als voorloper en tegelijkertijd volledig tegenovergestelde van Christus. Zie Laato en Valve, *Studies in the Reception History of the Bible* 7, 310-311.

¹⁰⁶ Wall, Sampley en Wright, *NIB Vol. X*, 524.

¹⁰⁷ Zo betoogt ook Lee: Lee, *The Son of Man as the Last Adam*, 125.

¹⁰⁸ Wall, Sampley en Wright, *NIB Vol. X*, 528.

¹⁰⁹ Snyman laat zien dat Paulus hier vooral allegorieën en vergelijkingen gebruikt tussen ongelijkwaardige begrippen (Adam t.o.v. Christus). Personificatie helpt zijn argumentatie daarnaast levendig te maken. Andries Snyman, "Persuasion in Romans 5:12-21," *HTS Theologische Studies/Theological Studies* 72.3 (2016): 6, doi: 10.4102/hts.v72i3.3076.

¹¹⁰ Deze Christologische focus vormt eigenlijk het brandpunt van de gehele theologie van Paulus, zie Dunn, *Theology of Paul*, 208-212.

¹¹¹ Korpel en De Moor betogen echter dat verderop in de brief, in 16:20, waarin gesproken wordt over het vertrappen van Satan, wél een verbinding wordt gelegd met de slang in Genesis 3, die inderdaad vertrappt zal worden (Genesis 3:15). Ook het taalgebruik in 5:12-14 lijkt te verwijzen naar een personificatie van zonde, en daarmee het kwaad. Zie Korpel en De Moor, *Adam, Eve and the Devil*, 230.

¹¹² Zie ook de retorische analyse van Andries Snyman, die stelt dat het essentieel voor Paulus' betoog is dat Adam, net als Christus, een historische figuur is, zie Snyman, "Persuasion in Romans 5:12-21", 6.

dood in de wereld gekomen, en omdat iedereen de wet overtreedt, is de dood uiteindelijk over alle mensen gekomen.¹¹³

¹¹³ James D.G. Dunn stelt ook dat Adam hier niet gelijkgesteld wordt aan *alle* mensen: Het effect van de zonde is universeel, maar ieder mens blijft zelf verantwoordelijk voor gemaakte overtredingen, en daarmee schuldig, zie Dunn, *Romans 1-8*, 273-274.

De eerste brief aan de Korintiërs

In Paulus' eerste brief aan de Korintiërs noemt hij Adam meerdere keren, alle in hoofdstuk 15, wanneer hij de opstanding van de doden bespreekt. De christelijke gemeenschap in Korinthe was, zoals de auteur¹¹⁴ van het boek Handelingen der Apostelen beschrijft, door Paulus zelf gesticht (18:1-17). Deze brief schreef hij waarschijnlijk in 54 na Christus.¹¹⁵ Paulus was toen in Efeze (1 Korintiërs 16:8). Een jaar of drie ervoor was hij al in de stad geweest, in de gemeente, en sindsdien waren er verschillende problemen ontstaan die Paulus met zijn brief wilde helpen oplossen.

Dit was ook niet zijn eerste brief aan de gemeente (zie 5:9). Paulus begint deze brief met het noemen van de afzenders (Paulus en Sosthenes).¹¹⁶ Paulus schreef zijn brief, net als zeven andere in de Bijbel overgeleverde brieven van zijn hand, dus niet alleen maar samen met anderen.¹¹⁷ De geadresseerden zijn de leden van de gemeente van God, de kerk in Korinthe.

In de brief beschrijft Paulus ten minste elf verschillende problemen in de gemeente van Korinthe, waarvan de meeste betrekking hebben op heersende praktijken en gedragingen. In hoofdstuk 11 beschrijft Paulus bijvoorbeeld de rol en het gedrag van mannen en vrouwen in de gemeente, en de juiste manier om het Avondmaal te vieren. Hierna volgt een uitgebreide beschouwing op geestelijke gaven en de Heilige Geest (hoofdstukken 12-14). In het laatste hoofdstuk van de brief, hoofdstuk 16, richt Paulus zich weer op een praktische aangelegenheid: de collecte. In het hoofdstuk ertussen, hoofdstuk 15, richt hij zich daarentegen juist op een zuiver theologisch thema. Dit is ook het enige hoofdstuk waar de verwijzingen naar Adam in voorkomen. In hoofdstuk 15 heeft Paulus een belangrijk onderwerp dat hij wil bespreken: de opstanding van de doden, eerst van Christus en vervolgens van alle (overige) mensen.¹¹⁸ Op deze manier geeft Paulus dit hoofdstuk een duidelijk Christologische focus. Hij beschrijft hier de rol en betekenis van Christus voor iedere mens. In zijn betoog maakt Paulus veelvuldig gebruik van referenties aan de Bijbel. Zo verwijst hij naar Genesis 2-3, bijvoorbeeld wanneer hij het over Adam heeft, maar maakt ook gebruik van Psalm 8 en 10 (met name in vers 25 en 27). Hoewel hij echter gebruik maakt van deze Bijbelteksten, gebruikt hij opvallend genoeg geen letterlijke citaten. Alle verwijzingen lijken zijn Christologische focus wel te bevestigen, en hij lijkt hiermee vooral te willen laten zien dat de opstanding en het koningschap van Christus altijd al onderdeel waren van Gods plan voor de wereld.¹¹⁹

Omdat alleen in hoofdstuk 15 verwijzingen naar Adam voorkomen, en dit hoofdstuk een duidelijke eenheid vormt binnen deze brief, wordt hier het hoofdstuk *als geheel* onderzocht, om zo de context van de betreffende tekstpassages niet uit het oog te verliezen en daardoor hopelijk beter zicht te krijgen op het doel en de betekenis van de tekst en de Adam-referenties. Paulus begint het hoofdstuk met het benoemen van enkele gezamenlijk gedeelde ideeën hierover, van hemzelf en

¹¹⁴ Traditioneel is aangenomen dat dit Lucas is, maar door veel Bijbelwetenschappers wordt hier tegenwoordig aan getwijfeld. Zie voor een beknopt overzicht van argumenten en proponenten bijvoorbeeld Frederick F. Bruce, *The Book of the Acts, Revised (NICNT)* (Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1988), 6-8.

¹¹⁵ Zie Wall, Sampley en Wright, *NIB Vol. X*, 373.

¹¹⁶ Het is onduidelijk wie deze Sosthenes precies is. Misschien is het dezelfde Sosthenes als in Handelingen 18:12-17 genoemd wordt, de leider van de synagoge in Korinthe. Het lijkt in ieder geval duidelijk dat de mensen in Korinthe hem kenden, want een specifiekere omschrijving dan 'broeder' ontbreekt, en was blijkbaar niet nodig ter introductie, zie Gordon D. Fee, *The First Epistle to the Corinthians (NICNT)*. Revised Edition (Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2014), 27.

¹¹⁷ Voor een uitgebreide beschouwing van dit gezamenlijk schrijven van brieven, zie Jerome Murphy-O'Connor, *Keys to First Corinthians: Revisiting the Major Issues* (Oxford: Oxford University Press, 2009), 11-19. Maar hoewel Paulus meerdere afzenders noemt, schrijft hij zijn brieven verder in de 'ik'-vorm. Hier zal bij de analyse van de brieven daarom ook de auteur als individu en niet als groep benaderd worden, en worden de auteur en Paulus als dezelfde persoon beschouwt.

¹¹⁸ En zoals R.W. Wall e.a. laten zien aan de hand van de structuur van de brief, is dit waarschijnlijk ook de belangrijkste boodschap van Paulus in deze brief; Wall, Sampley en Wright, *NIB Vol. X*, 973-974.

¹¹⁹ Jan Lambrecht, "Paul's Christological Use of Scripture in 1 Cor. 15.20-28," *NTS* 28.4 (1982): 512-515.

andere groepen binnen de gemeente van Korinthe. Hieruit blijkt dat al deze verschillende groepen in ieder geval het geloof delen dat Christus inderdaad is gestorven voor de zonden van de mens, is begraven en weer opgestaan (vers 1-11). In het volgende gedeelte, de verzen 12-34, richt Paulus zich op twee gedachten die blijken te leven in de gemeente, maar die volgens Paulus incongruent zijn: het geloof in de opstanding van Christus en het ontkennen van de eigen opstanding. Paulus laat vervolgens zien wat de gevolgen zouden zijn van zulke gedachten: er rest ons niets meer dan eten en drinken, want morgen kan het afgelopen zijn (zie vers 32). Hierna, vanaf vers 35, introduceert Paulus een nieuwe vraag, namelijk hoe deze opstanding precies plaatsvindt, en wat voor lichaam of vorm we dan zullen bezitten.¹²⁰

Dit is de eerste passage in hoofdstuk 15 waar Paulus Adam noemt:

20. Maar nu, Christus is opgewekt uit de doden, eersteling van de gestorvenen.
 21. Want, omdat de dood er is door een mens, is ook de opstanding van de doden er door een mens.
 22. Want, zoals in Adam allen sterven, zo zullen allen in Christus levend gemaakt worden.

In vers 20 tot en met 22 zijn eigenlijk geen belangrijke en aannemelijke tekstuele alternatieven te vinden. Verschillende handschriften kiezen aan het einde van vers 20 voor de toevoeging *ἐγένετο* ('Hij is geworden'). Dit lijkt echter niet meer dan een verduidelijking van deze bijzin te zijn. Een voorgestelde structuur van de gehele paragraaf (vers 20-28) blijkt niet unaniem te worden gedeeld. De meeste onderzoekers zijn het eens dat deze teksteenheid van negen verzen begint met de stelling dat Christus de eerste is die is opgewekt uit de doden (vers 20), en de volgende twee verzen hier een uitleg over geven.¹²¹

Dit is het tweede tekstgedeelte waarin Adam voorkomt:

44. Er wordt een natuurlijk lichaam gezaaid, en een geestelijk lichaam opgewekt. Als er een natuurlijk lichaam is, is er ook een geestelijk lichaam.
 45. Zo staat er ook geschreven: De eerste mens, Adam, werd een levende ziel, de laatste Adam een levendmakende geest.
 46. Het geestelijke komt echter niet eerst, maar het natuurlijke, daarna het geestelijke.
 47. De eerste mens is uit de aarde, stoffelijk, de tweede mens uit de hemel.
 48. Zoals het stoffelijke is, zijn ook de stoffelijken, en zoals het hemelse is, zijn ook de hemelsen.
 49. En zoals wij het beeld van het stoffelijke gedragen hebben, laten wij dan ook het beeld van het hemelse dragen.

Ook voor de verzen 44 tot en met 49 zijn weinige alternatieve lezingen beschikbaar. Wel ontbreekt in sommige handschriften het (onnodige) woord *ἄνθρωπος* voor *Ἄδὰμ*. In vers 47 is in verschillende handschriften gekozen voor een alternatief voor *ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ* ('mens uit de hemel') zoals 'de Heer', 'de geestelijke mens', 'de hemelse mens'. Aan al deze wijzigingen lijken vooral theologische (m.n. christologische) redenen ten grondslag te liggen.¹²² De meeste handschriften kiezen echter voor de hierboven weergegeven variant.

In vers 49 staat in veel handschriften (waaronder de codices Sinaïticus, Alexandrinus, Claromontanus en Augiensis), in plaats van de werkwoordsvorm *φορέσομεν* (indicativus futurum actief, 1^e persoon meervoud) de vorm *φορέσωμεν* (conjunctivus aoristus actief, 1^e persoon meervoud). Exegetische (m.n. contextuele) argumenten hebben er waarschijnlijk voor gezorgd dat hier voor de indicativus-vorm is

¹²⁰ Fee, *The First Epistle to the Corinthians (NICNT)*, 793-794.

¹²¹ Bijvoorbeeld Hill; C.E. Hill, "Paul's Understanding of Christ's Kingdom in I Corinthians 15:20-28," *Novum Testamentum* 30 (1988): 30, of Lambrecht; Jan Lambrecht, "Structure and Line of Thought in 1 Cor. 15:23-28," *Novum Testamentum* 32 (1990): 151.

¹²² Fee, *The First Epistle to the Corinthians (NICNT)*, 870-871.

gekozen als meest oorspronkelijke (de context is namelijk didactisch van aard, en niet zozeer aansprekend) in bijvoorbeeld het *Novum Testamentum Graece*. Gordon Fee betoogt daarentegen dat, zoals ook sommige andere Bijbelwetenschappers vermoeden, de aoristus-vorm authentiek is, mede omdat deze vorm wel de futurum-vorm in de andere handschriften kan verklaren, maar een ontwikkeling andersom veel onwaarschijnlijker lijkt, vooral omdat deze 'schrijffout' (ω i.p.v. \omicron) in zoveel codices gevonden wordt. Paulus roept hier zijn lezers met deze werkwoordsvorm dus op ('laten wij') om dit beeld van de hemelse mens te dragen, en verwijst niet zozeer naar het komende eschaton. Dit sluit ook aan op het spanningsveld dat Paulus wel vaker oproept in zijn brieven, tussen de nu al, en tegelijkertijd nog niet, gerealiseerde eschatologie.¹²³

Hoewel de focus van hoofdstuk 15 dus duidelijk Christologisch is, speelt Adam een cruciale rol in de argumentatie van Paulus. Paulus beschrijft Adam hierin als de eerste (geschapen) mens, door wie ook de dood in de wereld is gekomen. Dit lijkt daarmee te verwijzen naar het Genesis-verhaal, waarin God Adam maakt, en hij vervolgens, als straf voor het eten van de boom, zal sterven. Deze boom, of de overtreding van Gods gebod, worden hier echter niet door Paulus beschreven. In hoofdstuk 5 zal daarom nader op de mogelijke afhankelijkheid tussen beide teksten worden ingegaan. Zoals Benjamin Gladd laat zien, is er onder Bijbelwetenschappers een duidelijke tweedeling zichtbaar in de categorisering van Paulus' interpretatie van Adam. De ene groep plaats zijn uitleg binnen een Gnostische stroming, terwijl de andere, grootste groep, kiest voor de Joodse traditie.¹²⁴ Gladd zelf, en bijvoorbeeld Stephen Hultgren, zien duidelijke overeenkomsten met Palestijnse judaïstische literatuur van die tijd.¹²⁵ Ook lijkt het erop, dat in de vroegchristelijke gemeenschap al dergelijke theologische overtuigingen en symboliek aanwezig waren.¹²⁶ Zijn model van de twee Adams zet Paulus in dit vijftiende hoofdstuk vervolgens langzaam uiteen. In vers 22 stelt hij dat in Christus iedereen levend gemaakt zal worden, en in vers 45 wordt dit bevestigd wanneer Paulus Christus omschrijft als een levendmakende geest.¹²⁷ Tegelijkertijd is in zijn model ook een duidelijke temporaliteit en causaliteit zichtbaar: In Adam (de eerste) begon de dood, als gevolg van zijn zonde, en in Christus (de laatste Adam), begon het leven en de opstanding van de doden.¹²⁸ Veel Bijbelwetenschappers zien in de verwijzing van Paulus naar deze twee 'Adams' een gerichte aanval op christenen in de gemeente die een dualistische antropologie voorstaan (waarin de mens Adam dus zowel een lichamelijke als een spirituele natuur heeft), of die geloven dat de geestelijke mens superieur is aan de aardse mens. Anderen herkennen deze strijd hier echter niet, maar zien vooral Paulus verwoede pogingen om de gemeente te overtuigen.¹²⁹ Een belangrijke oorzaak voor het niet precies kennen van Paulus' bedoeling hier met zijn beschrijving van (de eerste en tweede) Adam, is de onduidelijkheid over de gangbare mythes in Korinthe en haar omgeving in die tijd. Deze mythes en oerverhalen kunnen een grote invloed hebben gehad op de ontwikkeling van haar eigen religie en volksgeloof, zoals deze door de verschillende groepen van (christelijke) Korintiërs werden aangehangen. Verschillende mythes die in die tijd een grote invloed kunnen hebben gehad, zijn het Gnosticisme en haar mythes over de 'oermens'-figuur en over de Ophite, slangenmensen,¹³⁰ en daarnaast de Egyptische mythologie en haar legendes over Osiris en

¹²³ Fee, *The First Epistle to the Corinthians (NICNT)*, 879-880.

¹²⁴ Benjamin L. Gladd, "The Last Adam as the 'Life-giving Spirit' Revisited. A Possible Old Testament Background of One of Paul's Most Perplexing Phrases," *Westminster Theological Journal*, 71 (2009): 297-298.

¹²⁵ Stephen Hultgren, "The Origin of Paul's Doctrine of the Two Adams in 1 Corinthians 15.45-49," *Journal for the Study of the New Testament* 25, 3 (2003): 368-370.

¹²⁶ Zie Lee, *The Son of Man as the Last Adam*, 124-126, en Dunn, *Theology of Paul*, 203-204.

¹²⁷ Zo lijkt de verhoging van Christus voor Paulus in deze verzen uiteindelijk een belangrijker onderwerp te zijn dan Christus' dood, zie onder meer Dunn, *Theology of Paul*, 230-231.

¹²⁸ Lambrecht, "Paul's Christological Use of Scripture in 1 Cor.," 516.

¹²⁹ Tuomas Rasimus, *Paradise Reconsidered in Gnostic Mythmaking: Rethinking Sethianism in Light of the Ophite Myth and Ritual*, (Leiden: Koninklijke Brill NV, 2009), 160-161.

¹³⁰ Korpel en De Moor, *Adam, Eve, and the Devil*, 232-233.

zijn opstanding.¹³¹ Hoogstwaarschijnlijk is met name de Kanaänitische mythologie, en dan specifiek deze Ugaritische scheppingsmythe over de eerste mens (Adammu) van invloed geweest op het Joodse en vroegchristelijke begrip van Adam, en daarmee op de denkbeelden die leefden in Korinthe. Met name vers 46 lijkt namelijk naar deze mythe te verwijzen, omdat in het Ugaritische verhaal de eerste mens inderdaad eerst een god was en toen een mens werd.¹³² In de verzen die volgen gebruikt Paulus zijn eigen beelden van Adam en Christus vervolgens, en legt ze, als eerste en tweede mens, chronologisch en teleologisch naast elkaar ter vergelijking.¹³³

In hoofdstuk 15 gaat het Paulus uiteindelijk dus om Christus. Christus' overwinning op de dood, Zijn hiermee verkregen levendmakende kracht voor alle mensen (zie vers 22), en dus ook voor de gemeente van Korinthe, is waarvan Paulus hen wil overtuigen. Hiervoor gebruikt hij een argumentatiemodel waarin hij Christus en Adam met elkaar vergelijkt, als eerste en laatste mensen (in temporeel en kwalitatief opzicht). Adam lijkt hier dus vooral een middel om zijn doel, dit overtuigen van de gemeente van Christus' levendmakende kracht, te bereiken. In deze passage wordt alleen Adam genoemd, Eva en de slang komen niet voor. Ook de overtreding wordt hier door Paulus buiten beschouwing gelaten. Het enige dat met betrekking tot Adam geschreven wordt, is zijn natuurlijkheid/stoffelijkheid en zijn dood. Hiermee lijkt Paulus Adam dus wel *impliciet* te beschuldigen: *dóór* deze eerste mens, Adam, kwam de dood in de wereld. Duidelijke verwijten ontbreken echter, wat ook weer aansluit op Paulus' Christologische focus, waarbij Adam als middel wordt ingezet om zijn boodschap te verkondigen. Adam staat hier, als eerste mens, zo symbool voor *alle* mensen. Net als Adam is iedereen stoffelijk en daarmee automatisch ook sterfelijk, omdat hij, als eerste mens, een overtreding heeft begaan. Alleen Christus kan de mens van de dood redden, als levendmakende geest.

¹³¹ Nicholas Perrin, "On Raining Osiris in 1 Corinthians 15," *Tyndale Bulletin* 58.1 (2007): 117-118.

¹³² Met name ἀλλὰ ('maar') lijkt hierop te wijzen. Zie Korpel en De Moor, *Adam, Eve, and the Devil*, 230-236.

¹³³ Lambrecht, "Paul's Christological Use of Scripture in 1 Cor.," 514-516.

De tweede brief aan de Korintiërs

In deze brief wordt Eva één keer genoemd, in een waarschuwing die Paulus geeft aan de Korintiërs in 11:3. De tweede brief aan de gemeente in Korinthe is hoogstwaarschijnlijk ook door Paulus zelf geschreven. Een belangrijke vraag is echter wel, of de brief oorspronkelijk dezelfde vorm had, of dat de Bijbelbrief is samengesteld uit meerdere brieven van Paulus. Een belangrijk argument hiervoor is het schijnbare gebrek aan ordening en coherentie van met name de eerste zeven hoofdstukken van deze tweede brief (in tegenstelling tot de goed geordende eerste brief aan de Korintiërs). Daarnaast heeft Paulus hoogstwaarschijnlijk meer dan twee brieven aan de gemeente in Korinthe gestuurd, waardoor het bronmateriaal voor deze samenvoeging in ieder geval voor handen was. Hij verwijst in zijn brieven 1 Korintiërs en 2 Korintiërs namelijk ook naar deze andere brieven.¹³⁴ Waarschijnlijk is de brief (of de belangrijkste brief van de compositie) geschreven in 55 of 56 na Christus vanuit Macedonië (misschien uit de steden Filippi of Thessaloniki), waar Paulus naartoe was gegaan vanuit Efeze.¹³⁵ In deze analyse zal vervolgens de focus liggen op de uiteindelijke versie van de brief, zoals deze in de Bijbel te vinden is.

In de aanhef van de brief staat dat deze geschreven is door Paulus en zijn broeder Timotheüs, aan de christelijke gemeente in Korinthe, en daarmee aan alle christenen/heiligen (τοῖς ἁγίοις) in de, toentertijd Romeinse, provincie waar de stad zich bevond, Achaje. De brief kan worden opgedeeld in ruwweg 5 onderdelen:

1. 1:1 – 11 Inleiding: Aanhef en beschrijving van Paulus' recente ervaringen
2. 1:12 – 7:16 Paulus' reisplannen en apostelschap: Verdediging en verkondiging
3. 8:1 – 9:15 De collecte voor Jeruzalem
4. 10:1 – 13:10 Paulus verdedigt zichzelf en het Evangelie
5. 13:11 – 13:13 Groet en zegenbede

Het vers waar Eva in voorkomt, 11:3, bevindt zich in het vierde deel hiervan. Paulus begint dit gedeelte (hoofdstuk 10) over zichzelf, zijn apostolisch gezag en zijn werkterrein. In hoofdstuk 11 spreekt hij de gemeente aan. Paulus is bang dat de gemeente zich laat verleiden door concurrerende en valse apostelen (zie bijvoorbeeld vers 4-5, of 13-15). Als beeld hiervoor haalt hij het verhaal van Adam en Eva in de tuin van Eden aan. De gemeente van Korinthe is, zo stelt Paulus zelf, door hem als reine maagd, als kuise bruid aan Christus gegeven. Net als de vrouw Eva echter werd verleid, vreest Paulus in vers 3 dat dit ook de gemeente kan overkomen.

Dit is de vertaling van het vers:

3. Maar ik vrees, dat misschien, zoals de slang Eva verleidde met haar sluwheid, jullie gedachten afgebracht worden van de oprechte toewijding aan Christus.

De weinige overtuigende, alternatieve tekstvarianten lijken geringe invloed te hebben op de betekenis van dit vers. De meest waarschijnlijke alternatieve lezing bevat de toevoeging *καὶ τῆς ἀγνότητος* ('en pure') na *ἀπλότητος* ('oprechte'). Andere handschriften hebben echter alleen deze toevoeging en niet *τῆς ἀπλότητος*, terwijl sommige handschriften beide termen bevatten, in

¹³⁴ Zie hiervoor bijvoorbeeld 1 Korintiërs 5:9 waarin hij verwijst naar een dergelijke eerdere brief, en 2 Korintiërs 2:3-4, waarin Paulus verwijst naar een brief die hij in tranen geschreven heeft, terwijl 1 Korintiërs niet echt aan deze beschrijving lijkt te voldoen.

¹³⁵ Voor de schatting van deze periode en de onderbouwing hiervoor, zie Ralph P. Martin, *2 Corinthians*, WBC Vol. 40 (Nashville, Tennessee: Thomas Nelson, Inc., 1986), xxxv. Een vermoede compositie van diverse veronderstelde brieven tot deze Bijbelse brief, samen met hun geschatte compositiedatum, is beargumenteerd beschreven door Paul Sampley e.a.; J. Paul Sampley et al., *2 Corinthians, Galatians, Ephesians, Philipppians, Colossians, 1 & 2 Thessalonians, 1 & 2 Timothy, Titus, Philemon*, NIB Vol. XI (Nashville, Tennessee: Abingdon Press, 2000), 5-12.

wisselende volgordes.¹³⁶ Voor de vier verschillende opties lijkt allemaal iets te zeggen, en het is dus niet met heel veel zekerheid vast te stellen wat de meest oorspronkelijke tekst is.¹³⁷ Tegelijkertijd kunnen beide woorden (*ἀπλότητος* en *ἀγνότητος*) worden opgevat als beschrijvingen of kwalificaties van de essentiële *toewijding* aan Christus (door deze woorden en *εἰς* geïmpliceerd, omdat het hier dus gaat over de relatie met, of het geloof in Christus). De betekenissen van deze twee kwalificaties hebben duidelijke raakvlakken met elkaar, en het lijkt hier voor de strekking van dit vers weinig verschil te maken welke van de twee woorden (of beide) hier oorspronkelijk gestaan zouden hebben.

In het beeld dat Paulus in vers 11:3 oproept, speelt Eva dus een hoofdrol. Paulus maakt hier uitgebreid gebruik van het verhaal van Genesis 3, zoals verschillende overeenkomstige woorden tussen deze passage en Genesis 3 in de Septuagint lijken aan te tonen (zie hoofdstuk 5).¹³⁸ Adam komt in de brief echter niet aan bod. Er wordt in vers 2 wel geschreven dat de gemeente, hier voorgesteld als vrouw en in het volgende vers vergeleken met Eva, uitgehuwelijkt is aan één man. In dit tweede vers is het echter de *gemeente* die aan Christus wordt uitgehuwelijkt, en spelen Eva, en haar echtgenoot Adam, nog geen rol. Paulus noemt Eva pas in vers 3, om te wijzen op de *verleiding* die de gemeente ondergaat, net zoals bij Eva is gebeurd in de tuin van Eden. Paulus is namelijk bang dat verleidingen de gemeente af zouden kunnen brengen van Christus. Afdwaling van haar oprechte toewijding aan Christus wordt volgens Paulus dus veroorzaakt door verleiding en sluw bedrog. In dit kader noemt hij de slang, die Eva in de tuin van Eden inderdaad verleidde, om het fruit te eten.¹³⁹ Behalve dat Paulus hier Eva noemt, heeft hij het hier dus ook over de slang. Deze slang representeert hier alle mensen waarvoor Paulus wil waarschuwen, zoals de volgende verzen laten zien: de valse apostelen, die de gemeente met een verkeerde boodschap van Christus af willen brengen.¹⁴⁰ Op deze manier plaatst hij de slang in de hier onderzochte tekstpassage in een rij met andere verleiders en valse boodschappers, zoals schijnapostelen en bedriegers (vers 13), en ook satan zelf (vers 14), wiens werk zij uitvoeren.

Zo is het dus de gemeente van Korinthe, die Paulus hier vergelijkt met Eva. Beide, de gemeente en de vrouw, worden verleid, maar waar het bij Eva inderdaad misging en ze de verkeerde keus maakte, staat dit voor Korinthe nog open. Paulus beschuldigt de gemeente in ieder geval nog niet, maar spreekt wel zijn angst uit en formuleert het zo als een waarschuwing. Eva is in deze vergelijking dus een beeld voor de christelijke gemeente in Korinthe, in haar specifieke situatie (nl. onder verleiding van valse apostelen). De overtreding *dreigt*, maar heeft nog niet plaatsgevonden, en Paulus probeert hiervoor te waarschuwen. Eva staat zo symbool voor de gemeente, maar de vergelijking is nog niet volkomen en dient juist als vermaning, als een oproep tot bezinning.

Adam wordt niet expliciet genoemd in deze vergelijking met het verhaal van de tuin van Eden, maar de slang wel. De slang staat hier symbool voor de verleiders binnen de gemeente, die haar op het verkeerde pad, van Christus af, willen brengen. Zo is het hier dus de *overtreding* waar het Paulus om gaat in dit vers. Niet als beschuldiging, maar als herinnering om op de goede weg te blijven.

¹³⁶ Zie Aland et al., *Novum Testamentum Graece*, 2 Cor. 11:3.

¹³⁷ Zie voor een evaluatie Ralph Martin; Martin, *2 Corinthians*, 328.

¹³⁸ *Ibid.*, 334.

¹³⁹ De verleiding van Eva door de slang, in combinatie met de reine maagd die hier ten huwelijk gegeven is, past ook goed bij een 'seksuele' uitleg van deze verleiding, zoals die bijvoorbeeld als Joodse legende al in de tijd van Paulus voorkwam: Martin, *2 Corinthians*, 333. Deze verbinding (het verlies van maagdelijkheid en Eva's verleiding) lijkt hiermee aan te tonen dat Paulus hiermee bekend was; Korpel en De Moor, *Adam, Eve, and the Devil*, 237.

¹⁴⁰ Kelly, "Adam Citings before the Intrusion of Satan", 22.

De eerste brief aan Timotheüs

De eerste brief aan Timotheüs is één van de drie pastorale brieven in het Nieuwe Testament. Net als de tweede brief aan Timotheüs en de brief aan Titus wordt deze brief toegeschreven aan de apostel Paulus.¹⁴¹ De drie brieven zijn gericht aan individuen (Timotheüs en Titus) met een pastorale taak in de gemeente, en de focus ligt voornamelijk op goed Christelijk leven, passend leiderschap en juiste Christelijke leer.¹⁴² Zowel Adam als Eva worden in deze brief genoemd, in dezelfde passage (1 Timotheüs 2:13-15), waarin de auteur beschrijft wie er verleid werd in het Genesis-verhaal.

De eerste brief aan Timotheüs is de grootste van de drie pastorale brieven. Ook deze brief begint volgens de in die tijd gebruikelijke aanhef: het noemen van de naam van de schrijver (Paulus), de ontvanger (Timotheüs),¹⁴³ en een groet (1 Timotheüs 1:1-2). Het is echter de vraag of Paulus écht de auteur van deze brief is.¹⁴⁴ Wanneer dit wél het geval is, is de brief waarschijnlijk geschreven rond 65 na Christus.¹⁴⁵ Als de brief echter pseudepigrafisch is, wat tegenwoordig door de meeste Bijbelwetenschappers wordt aangenomen, dus door iemand anders dan Paulus geschreven, is de oorsprong minder nauwkeurig vast te stellen, en is de brief waarschijnlijk geschreven rond 100 na Christus.¹⁴⁶ De Bijbelwetenschapper William Mounce ziet in de aanhef van de brief al direct een duidelijke verwijzing naar de inhoud en het doel: (1) het probleem van de kerk in Efeze wordt genoemd (de autoriteit van Paulus en zijn boodschap van redding door Christus raakten verloren) (2) de oplossing (luisteren naar Timotheüs, Paulus' rechtmatige plaatsbekleder daar) (3) het spanningsveld tussen de adressering aan een individu (Timotheüs), terwijl de brief een publieke boodschap bevat, aan de gehele kerk daar.¹⁴⁷ Dit sluit aan op de structuur van de brief, waarbij in hoofdstuk 1, na de openingsgroet (vers 1 en 2), het probleem van de kerk geschetst wordt. Hierna geeft de brieverschrijver allerlei instructies om dit probleem in Efeze te herstellen. Hierin wordt op verschillende plekken ook Timotheüs zelf direct aangesproken (1:18-20 en 4:6-16).

De tweede helft van het tweede hoofdstuk is de afgelopen decennia duidelijk één van de meest controversiële passages van de pastorale brieven gebleken, en misschien wel van het gehele Nieuwe Testament. De vrouwonvriendelijke boodschap die erin verkondigd lijkt te worden, stuit vele feministen en voorvechters van egalitarisme tegen de borst, terwijl anderen hierin juist hun idee van complementariteit (van geslachten) bevestigd zien. Tegelijkertijd lezen anderen de tekst daarentegen wel als vrouwvriendelijk en een belangrijke stap op weg naar gelijk(waardig)heid tussen geslachten. Beide kampen (egalitair en complementair) wendden hiervoor argumenten aan op basis van syntaxis, context van de kerk in Efeze, en de relatie met andere brieven van Paulus, wanneer verondersteld wordt dat de brief inderdaad door Paulus is geschreven.¹⁴⁸ Welke van deze twee visies uiteindelijk de juiste zal blijken te zijn, als we daar al ooit achter kunnen komen, hoeft echter geen grote gevolgen te hebben voor dit onderzoek.

¹⁴¹ Zie 1 Timotheüs 1:1, 2 Timotheüs 1:1 en Titus 1:1.

¹⁴² Bijvoorbeeld Udo Schnelle, *Einleitung in das Neue Testament*, 3. Auflage (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1999), 341.

¹⁴³ Paulus omschrijft Timotheüs als zijn 'broeder', ὁ ἀδελφός, in 2 Korintiërs 1:1. Verder noemt Paulus hem diverse keren in andere brieven (bijv. Romeinen 16:21, 1 Korintiërs 4:17, 16:10, Filippenzen 1:1, 2:19). Ook in het boek Handelingen komt hij meerdere keren voor.

¹⁴⁴ De meerderheid van de Bijbelwetenschappers denkt van niet, mede door de vrouwonvriendelijke teksten in deze brief, in tegenstelling tot andere brieven van Paulus, zie Korpel en De Moor, *Adam, Eve and The Devil*, 238.

¹⁴⁵ Sampley et al., *NIB Vol. XI*, 781.

¹⁴⁶ Zie voor een samenvatting van argumenten voor deze datering o.a. Schnelle, *Einleitung*, 346-347.

¹⁴⁷ Zie hiervoor: William D. Mounce, *Pastoral Epistles*, WBC Vol. 46 (Nashville, Tennessee: Thomas Nelson, Inc., 2000), 4.

¹⁴⁸ Een overzicht is te vinden in: Abiola I. Mbamalu, "The woman was deceived and became a sinner" – a literary-theological investigation of 1 Timothy 2:11–15," *HTS Theologese Studies/Theological Studies* 70.3 (2014): 1-2, doi: 10.4102/ hts.v70i3.2062.

De tekstpassage waarin Adam en Eva voorkomt, 1 Timotheüs 2:13-15, maakt ook onderdeel uit van de instructies om de knelpunten in Efeze op te lossen. Vanaf vers 9 richt de auteur zich specifiek op vrouwen, en hun rol in de gemeente. Vanaf vers 13 verwijst hij naar het verhaal van Adam en Eva, om zo zijn betoog te onderbouwen. Dit is de vertaling van de betreffende verzen:

13. Want Adam is eerst gemaakt, daarna Eva.

14. En niet Adam is verleid, maar de vrouw is, toen zij verleid werd, in overtreding gevallen.

15. Zij zal echter gered worden door het baren van kinderen, wanneer ze blijft in geloof, en liefde, en heiliging, met ingetogenheid.

Voor deze tekstpassage zijn er geen waarschijnlijke alternatieve lezingen te vinden die significante invloed hebben op betekenis. In sommige handschriften ontbreekt bijvoorbeeld wel ἐξ- als voorvoegsel van ἐξαπατηθεῖσα, maar dit leidt niet tot een andere strekking van dit vers.

De brieveschrijver roept hier Timotheüs op, en via hem de hele gemeente, om vrouwen en mannen hun eigen taken en rollen in de gemeente te geven. De redenen (en rechtmatigheid) hiervan zijn onderwerp van vele discussies, maar voor dit onderzoek niet direct van invloed. Het gaat hier met name om de rechtvaardiging van de instructie, die door de schrijver gevonden wordt in de scheppingsorde en de overtreding in de tuin van Eden. De intertekstualiteit tussen deze tekst en Genesis 2-3 zal in hoofdstuk 5 worden onderzocht.

In 1 Timotheüs 2:13-14 komen dus zowel Adam als Eva voor, de slang wordt niet expliciet genoemd. Impliciet, als verleider, speelt de slang natuurlijk wel een rol. Het valt met name op, dat dit verleid worden hier volledig aan Eva wordt toegeschreven: *zij* is verleid en vervolgens in overtreding gevallen. De schrijver stelt zelfs expliciet dat Adam op zijn beurt juist *niet* is verleid - maar over een overtreding van Adam houdt hij vervolgens zijn mond. De oorzaak van deze verleiding geeft de schrijver in het vers ervoor: in de scheppingsorde kwam de man eerst, en daarmee is het voor hem duidelijk dat de man, als eerste schepsel, autoriteit heeft over degene na hem, de vrouw. Wanneer de vrouw deze rol overneemt, en zij dus leidt en de beslissingen neemt, dan gaan het mis. Vers 13, over de verleiding van de vrouw, vormt hiermee een illustratie van wat er kan gebeuren als de natuurlijke scheppingsorde wordt genegeerd.¹⁴⁹

De consequentie van deze natuurlijke orde wordt hierdoor meteen duidelijk. Vrouwen moeten stil zijn, ingetogen, en mogen geen gezag hebben over een man (zie vers 9-12). Eva moet zich schikken naar haar dienende rol aan de man. Tegelijkertijd is er voor vrouwen ook redding mogelijk, zoals in vers 15 beschreven wordt. De uitleg van dit vers blijkt echter niet eenvoudig te zijn, zoals bijvoorbeeld Annette Merz laat zien wanneer ze dit vers vanuit de context van de brief probeert te interpreteren, en de diverse mogelijkheden opsomt en voor- en tegenargumenten beschrijft.¹⁵⁰

De argumentatie in de onderzochte verzen maakt duidelijk dat Adam en Eva hier niet alleen voor zichzelf staan: Adam en Eva staan model voor *alle* mannen en vrouwen, die zich allemaal naar hun rol moeten schikken. Mounce maakt hier ten slotte wel terecht het onderscheid tussen *rol* en *waarde*: een dienende rol is niet minder waardevol dan een besturende, zoals de lijdende knecht niet minder waarde heeft dan degenen voor wie Hij lijdt.¹⁵¹ Samenvattend is 1 Timotheüs dus vooral een brief gericht aan de kerk van Efeze om haar weer op het rechte spoor te krijgen. De brief bevat een reeks aan adviezen, waar ook deze tekstpassage deel van uitmaakt. De schrijver lijkt de rollen binnen de kerk weer goed te willen verdelen, en richt zich in deze verzen op de verhouding tussen vrouwen en mannen(-rollen). Of de brieveschrijver hiermee echter een éénmalige, ad hoc-oplossing wil bieden

¹⁴⁹ Mounce, *Pastoral Epistles*, 131-133.

¹⁵⁰ Merz, *Die fiktive Selbstausslegung des Paulus*, 297-303.

¹⁵¹ Mounce, *Pastoral Epistles*, 148-149.

voor de acute problemen in Efeze, of dat hij hier een algemene uitspraak wil doen over de rollen van *iedere* man en vrouw, zal waarschijnlijk nog lang onderwerp van discussie blijven.¹⁵²

¹⁵² Zie bijvoorbeeld het overzicht van Mbamalu en haar betoog voor een evoluerende ethiek in de Bijbel, i.p.v. een ultieme ethiek: Mbamalu, "The woman was deceived and became a sinner," 6-7. Voor Barrons aandacht voor de specifieke (gnostische) invloeden in de kerk van Efeze, zie: B. Barron, "Putting Women in their Place: 1 Timothy 2 and Evangelical Views of Women in Church Leadership," *JETS* 33 (1990): 455.

5 - De interpretaties van de overtreding van Adam en Eva vergeleken

De mate van intertekstualiteit

In dit hoofdstuk zal eerst de intertekstualiteit worden onderzocht tussen de in dit onderzoek geanalyseerde verzen, en het verhaal in Genesis 2-3, over Adam en Eva in de tuin van Eden. De resultaten zijn te vinden in onderstaande tabel. Voor deze analyse is gezocht naar woorden en expressies die voorkomen in beide teksten, d.w.z. Genesis 2-3 en de tekstpassage die links in de kantlijn van de tabel genoemd wordt. Voor Job is hiervoor gebruik gemaakt van de oorspronkelijke, Hebreeuwse tekst van Genesis, voor 4 Ezra van de Latijnse versie van Genesis zoals deze in de Vulgaat te vinden is, en voor de andere teksten van het Griekse vertaling in de Septuagint, om zo de teksten in dezelfde taal met elkaar te kunnen vergelijken.

Tabel 1. De overeenkomsten tussen elke tekstpassage en Genesis 2-3

	Niv.	Overeenkomstige woorden/expressies	
		<u>Oorspronkelijke tekst</u>	<u>Vertaling</u>
Job 31:33 Genesis 4:13	3?	רָשָׁע רָשָׁעִי	misdaad mijn misdaad
Tobit 8:6 Genesis 2:18	1	οὐ καλὸν εἶναι τὸν ἄνθρωπον μόνον ποιήσωμεν αὐτῷ βοηθὸν ὅμοιον αὐτῷ οὐ καλὸν εἶναι τὸν ἄνθρωπον μόνον ποιήσωμεν αὐτῷ βοηθὸν κατ' αὐτόν	Het is niet goed dat de mens alleen is, laten Wij voor hem een helper maken, aan hem gelijk Het is niet goed dat de mens alleen is, laten Wij voor hem een helper maken, tegenover hem
Sirach 33:10 Genesis 2:7	3	καὶ ἄνθρωποι πάντες ἀπὸ ἐδάφους καὶ ἐκ γῆς ἐκτίσθη Ἀδαμ καὶ ἔπλασεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον χοῦν ἀπὸ τῆς γῆς	en alle mensen zijn uit de aarde, en uit aarde was Adam geschapen en God formeerde de mens uit stof van de aarde
Sirach 49:16 Genesis 4:25		Σημ καὶ Σηθ ἐν ἀνθρώποις ἐδοξάσθησαν καὶ ὑπὲρ πάντων ζῶον ἐν τῇ κτίσει Ἀδαμ ἔγνω δὲ Ἀδαμ Εὐαν τὴν γυναῖκα αὐτοῦ καὶ συλλαβοῦσα ἔτεκεν υἱὸν καὶ ἐπωνόμασεν τὸ ὄνομα αὐτοῦ Σηθ	Sem en Set werden geëerd onder de mensen, en, boven alle levende wezens in de schepping, Adam En Adam had gemeenschap met zijn vrouw Eva, en zij baarde een zoon en gaf hem de naam Set

Tabel 1 (vervolg). De overeenkomsten tussen elke tekstpassage en Genesis 2-3

4 Ezra 3:5	3	et insuflasti in eum spiritum vitae, et factus est vivens coram te.	en U hebt hem een geest van leven ingeblazen, en hij is levend geworden voor U
Genesis 2:7		et inspiravit in faciem eius spiraculum vitae et factus est homo in animam viventem	en Hij blies de levensadem in zijn gezicht, en werd de mens een levend wezen
4 Ezra 6:53		sexto autem die imperasti terrae, ut crearet coram te iumenta et bestias et reptilia,	op de zesde dag hebt U de aarde geboden, dat zij voor u vee, wilde dieren en kruipende dieren voort zou brengen.
Genesis 1:24		dixit quoque Deus producat terra animam viventem in genere suo iumenta et reptilia et bestias	en God zei ook: laat de aarde levende wezens voortbrengen, naar hun soort, vee en kruipende dieren en wilde dieren
4 Ezra 7:118		o tu quid fecisti, Adam?	o Adam, wat heb je gedaan?
Genesis 3:13		et dixit Dominus Deus ad mulierem quare hoc fecisti quae	en God, de Heer, zei tegen de vrouw: waarom heb je dat gedaan?
Romeinen 5:12	3	ὡςπερ δι' ἑνὸς ἀνθρώπου ἡ ἁμαρτία εἰς τὸν κόσμον εἰσῆλθεν καὶ διὰ τῆς ἁμαρτίας ὁ θάνατος	zoals door één mens de zonde in de wereld is gekomen en door de zonde de dood
Genesis 2:17		δ' ἂν ἡμέρα φάγητε ἀπ' αὐτοῦ θανάτῳ ἀποθανεῖσθε	want de dag dat je daarvan eet, zul je zeker sterven
1 Korintiërs 15:45	2	ἐγένετο ὁ πρῶτος ἄνθρωπος Ἀδὰμ εἰς ψυχὴν ζῶσαν	de eerste mens, Adam, werd een levende ziel
Genesis 2:7		ἐγένετο ὁ ἄνθρωπος εἰς ψυχὴν ζῶσαν	de mens werd een levende ziel
1 Korintiërs 15:47		ὁ πρῶτος ἄνθρωπος ἐκ γῆς χοϊκός	de eerste mens is uit de aarde, stoffelijk
Genesis 2:7		καὶ ἔπλασεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον χοῦν ἀπὸ τῆς γῆς	en God formeerde de mens uit stof van de aarde
2 Korintiërs 11:3	2	ὡς ὁ ὄφεις ἐξηπάτησεν Ἐῦαν ἐν τῇ πανουργίᾳ αὐτοῦ	zoals de slang Eva verleidde met haar sluwheid
Genesis 3:13		καὶ εἶπεν ἡ γυνὴ ὁ ὄφεις ἠπάτησέν με	en de vrouw sprak: de slang heeft mij verleid
1 Timotheüs 2:14	3	καὶ Ἀδὰμ οὐκ ἠπατήθη, ἡ δὲ γυνὴ ἐξαπατηθεῖσα ἐν παραβάσει γέγονεν	En niet Adam is verleid, maar de vrouw is, toen zij verleid werd, in overtreding gevallen
Genesis 3:13		καὶ εἶπεν ἡ γυνὴ ὁ ὄφεις ἠπάτησέν με	en de vrouw sprak: de slang heeft mij verleid

In dit onderzoek is de sterkte van de verwijzing naar Genesis 2-3 geclassificeerd naar drie niveaus (zie kolom 2, *niveau*). De sterkste aanwijzing van intertekstualiteit (niveau 1 in de tabel) is de *expliciete* referentie, waarin de tekst waarnaar verwezen wordt dus expliciet, letterlijk, te vinden is. Het volgende niveau (2) is dat van *verbale en formele* gelijkheid, waarin bepaalde expressies of uitdrukkingen uit de oorspronkelijke tekst terug te vinden zijn in de 'nieuwe' tekst. Het zwakste verwijzingsniveau (3) is dat van *conceptuele* gelijkheid, waarin in de tekst, zonder dat er gelijke expressies in te vinden zijn, wel specifieke ideeën terugkomen.¹⁵³

De analyse toont aan dat er eigenlijk maar één passage is met een duidelijke, expliciete referentie, namelijk Tobit 8:6. Hierin is letterlijk een groot deel van het vers Genesis 2:18 terug te vinden (alleen voor het woord *κατά* is een alternatief gekozen). Verder bevatten twee tekstpassages, 1 Korintiërs 15:45-47 en 2 Korintiërs 11:3, uitdrukkingen die zo ook woordelijk in Genesis zijn terug te vinden. Voor alle andere passages geldt dat de teksten in ieder geval niet *letterlijk* overeenkomen met delen uit Genesis 2-3. Er zijn echter wel duidelijk overeenkomsten in concepten en beelden die in de verhalen besproken worden. Zo verbindt Paulus in zijn brief aan de Romeinen (hoofdstuk 5) Adam en de dood nadrukkelijk met elkaar, een connectie die ook in het Genesis-verhaal zichtbaar is (namelijk als consequentie van het eten van de boom). Het valt verder op dat de meeste conceptuele overeenkomsten te vinden zijn tussen de geanalyseerde teksten en Genesis 2:7, de *schepping* van Adam. In veel van de onderzochte passages speelt het ontstaan van de (eerste) mens blijkbaar een belangrijke rol.

Daarentegen lijken Genesis 2-3 en Job 31:33 de minste overeenkomsten te vertonen, en is het de vraag of hier inderdaad sprake is van enige intertekstuele verwantschap (aangeduid met het vraagteken in Tabel 1). Het is, vanwege de meerdere betekenissen van het Hebreeuwse woord, al niet zeker dat het hier inderdaad gaat om de eerste mens, Adam, en verdere woordelijke overeenkomsten ontbreken. Alleen het woord *רָעָה* ('ongerechtigheid', of 'misdaad') komt zowel voor in Job 31:33 als in Genesis 4, waarin Kaïns moord op zijn broer beschreven wordt. Dit woord komt echter meer dan 200 keer in de Hebreeuwse Bijbel voor, en het zou daarom ook toeval kunnen zijn. In het boek Job als geheel lijkt echter wel sprake van een zekere conceptuele overeenkomst: de schepping en de eerste mens komen in het boek Job meerdere keren aan bod, en Adam heeft in het Scheppingsverhaal inderdaad een overtreding begaan (namelijk het gebod van God overtreden), en hij is hiervoor gestraft. Al deze elementen komen in beide teksten, Job en Genesis 2-3, voor.

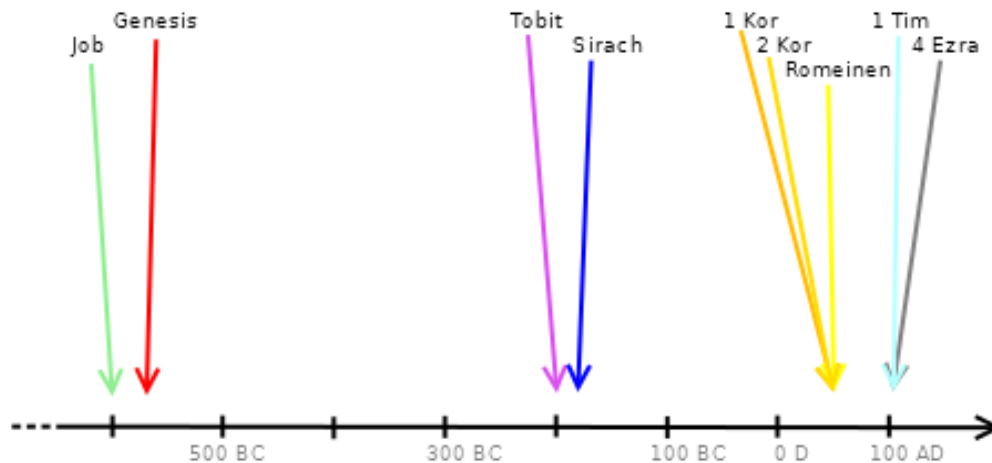
Ontwikkelingen in de tijd

In Figuur 2 is, per onderzochte Bijbeltekst, weergegeven wanneer deze (waarschijnlijk) zijn definitieve vorm heeft gekregen. Het valt op dat de teksten hier in vier groepen zijn in te delen. De teksten uit Genesis en Job komen als eerste. Zeker door de grote onzekerheidsmarges is er niet goed te bepalen welke eerder zijn uiteindelijke vorm heeft verkregen, en daarmee is ook de richting van afhankelijkheid niet duidelijk vast te stellen.¹⁵⁴ Misschien gaan beide teksten zelfs wel terug op (gedeeltelijk gezamenlijke) mondelinge bronnen. Daarna volgen de boeken Tobit en Sirach, beide rond 200 voor Christus. Op dat moment stond de uiteindelijke vorm van het Genesis-verhaal al meerdere eeuwen vast, en was hoogstwaarschijnlijk ook bekend onder de auteurs van deze boeken.¹⁵⁵ Dit beantwoordt, voor zowel deze boeken als de onderzochte teksten die van nog latere datum zijn, overtuigend het *beschikbaarheids*-criterium van Hays.

¹⁵³ Voor een beschrijving en onderbouwing van deze intertekstuele analyse, zie hoofdstuk 1, *Methodologie*.

¹⁵⁴ Voor Job geldt dit in ieder geval voor de relevante passages, sommige zijn waarschijnlijk jonger, zie hoofdstuk 2, *Job*.

¹⁵⁵ In het boek Sirach is ook al sprake van een zekere (Hebreeuwse) Bijbelse canon waarin in ieder geval de Wet- en Profeten-boeken voorkomen, zie Keck en Clifford, *NIB Vol. V*, 633-634.



Figuur 2. De ontstaansperiode van de teksten

Vervolgens zijn op de tijdlijn in Figuur 2 de brieven van Paulus te vinden, die hij schreef halverwege de eerste eeuw na Christus. De jongste geschriften zijn de pseudepigrafische teksten 1 Timotheüs en 4 Ezra, geschreven rond het jaar 100 na Christus.

Inhoudelijke vergelijking

Na het onderzoeken van de dateringen, en daarmee de tijdsvolgorde van de teksten, worden de teksten nu inhoudelijk met elkaar vergeleken. In de volgende tabel staan de kenmerken van elke onderzochte tekstpassage weergegeven. De kolommen zijn gesorteerd op ontstaansperiode van elk boek (zie Figuur 2). Van elk kenmerk is aangegeven óf dit in de betreffende passage voorkomt. De kenmerken zijn nader gespecificeerd in Appendix B. Ook is in deze appendix weergegeven hóe, op welke manier en met welke woorden, elk kenmerk (voor zover van toepassing) voorkomt in de onderzochte passages, in zowel brontekst als vertaling.

In dit onderzoek dienden de eigennamen Adam en Eva als selectiecriteria, dus in elke kolom is ten minste één van beide aangevinkt. Het blijkt niet voor alle kenmerken onomstotelijk vast te kunnen worden gesteld of deze inderdaad genoemd worden in de betreffende tekstpassages. De meeste die aangevinkt zijn komen expliciet voor, zoals de namen Adam en Eva, en de slang, maar andere woorden worden meer impliciet of slechts in de context genoemd. Een treffend voorbeeld hiervan is de passage in het boek Job. De hoofdpersoon, Job, noemt in hoofdstuk 31 een hele lijst van misdaden die hij *niet* heeft gepleegd, waaronder die in vers 33. Op al deze misdaden zou hij een straf wel terecht vinden, zoals hij bijvoorbeeld in vers 8 en 12 vertelt. In beide verzen gebruikt hij namelijk het werkwoord שָׁרַשׁ ('ontwortelen' of 'vernietigen'),¹⁵⁶ om het gevolg, de straf, te beschrijven die op de genoemde misdaden zou moeten volgen. Op deze manier noemt Job het woord 'straf' of 'oordeel' dus niet expliciet, maar verwijst hij er wel naar door de passende straffen op de misdaden te omschrijven. Ook de term 'eerste mens' komt verder niet overal letterlijk voor, maar in zijn brief aan de Romeinen omschrijft Paulus bijvoorbeeld de tijd vóóordat de wet er was, door te verwijzen naar de eerste en laatste mensen van deze periode, Adam (de eerste mens) en Mozes (de mens die de wet ontving van God, zie Exodus 20). Hier presenteert Paulus Adam dus als de eerste mens uit de geschiedenis, en Mozes als de laatste, voordat de wet (de tien geboden) in de wereld kwam.¹⁵⁷

¹⁵⁶ Koehler en Baumgartner, *Hebrew and Aramaic Lexicon*, lemma-nr. 9963.

¹⁵⁷ Hier legt Paulus dus een verbinding tussen Israël, dat de wet ontvangt, en de gehele wereld waar deze wet uiteindelijk voor geldt. Verbindingen tussen de toestand van Israël en de wereld maakt Paulus vaker, zoals in Romeinen 1:18-32. Zie Dunn, *Theology of Paul*, 97.

Tabel 2. De kenmerken van elke tekstpassage

	Genesis	Job	Tobit	Sirach	1 Korintiërs	2 Korintiërs	Romeinen	1 Timotheüs	Ezra
Adam	v	v	v	v	v		v	v	v
Eva	v		v			v		v	
Slang	v					v			
Eerste mens	v		v	v	v		v	v	v
Nakomelingen	v		v	v					v
Verleiding	v*					v		v	
Overtreding	v	v					v	v	v
Straf/oordeel	v	v			v		v		v
Dood gekomen als gevolg	v				v		v		v
Anderen nu ook sterfelijk	v				v		v		v

* In de LXX kan het werkwoord ἀπατάω (Gen. 3:13) ook ‘verleiden’ betekenen, zie Appendix A. Voor het oorspronkelijke Hebreeuwse werkwoord, אָשָׁא, is deze betekenis onaannemelijk.

Tabel 2 laat zien dat Adam vaker genoemd wordt dan Eva. De slang komt in de onderzochte passages daarentegen bijna nergens voor. Adam wordt in nagenoeg alle teksten waarin hij voorkomt omschreven als de eerste mens op aarde, wat onder meer bevestigt dat het inderdaad over de Adam uit het Genesis-verhaal gaat. Vaak wordt het ook gebruikt om het belang van deze mens, Adam, aan te tonen, als *voorloper* of *stamvader* van alle mensen na hem. Hetzelfde geldt voor Eva, zoals bijvoorbeeld in Tobit en 1 Timotheüs zichtbaar is.

Een opvallende ontwikkeling die de tabel toont, is het, in de vroegste verwijzingen naar Genesis 2-3, ontbreken van de ‘negatieve’ gevolgen voor andere mensen van deze overtreding door Adam of Eva, van Gods gebod. Hoewel in het boek Job, als hierin inderdaad verwezen wordt naar dit Scheppingsverhaal, overtreding en straf nog relevante concepten zijn binnen deze tekstpassage, zijn dergelijke elementen niet in de boeken Tobit en Sirach te vinden. Pas in de beduidend jongere teksten, de brieven van Paulus en 4 Ezra, wordt duidelijk gemaakt dat de straf ook anderen treft.¹⁵⁸ Het gaat in de uitleg in deze teksten dus niet alleen om de beschreven individuen, Adam of Eva, maar het heeft tegelijkertijd consequenties voor *iedere* mens. Opmerkelijk is daarnaast dat bij de beschrijving van deze universele gevolgen alleen Adam genoemd wordt als ‘veroorzaker’ van het kwaad in de wereld.

De analyse van de betreffende teksten, in het hoofdstuk hiervoor, laat zien dat de brieven van Paulus duidelijk een ‘eigen’, Christologische, uitleg van het Genesis-verhaal bevatten. Met name in zijn

¹⁵⁸ Zie hoofdstuk 3, *Ezra* en hoofdstuk 4, en de tekstverwijzingen in Appendix B.

eerste brief aan de Korintiërs en zijn brief aan de Romeinen, de brieven waarin zijn theologie het meest uitvoerig beschreven is, besteedt Paulus veel aandacht aan Adam, verbindt hij de overtreding van Adam expliciet aan de introductie van de dood in de wereld (die iedereen dus zal treffen), en presenteert hij Jezus als tweede Adam, en zo als redder van de mens (die hiervoor wél in Jezus moet geloven).

Het boek 4 Ezra lijkt wat betreft de kenmerken in Tabel 2 goed aan te sluiten op met name Paulus' brief aan de Romeinen en eerste brief aan de Korintiërs: door Adam is de dood in de wereld gekomen. Niet alleen Adam en Eva werden sterfelijk, maar ook al hun nakomelingen. Tegelijkertijd is er wel redding mogelijk: niet door Jezus, zoals Paulus betoogt, maar wel door oprecht handelen naar Gods wil, aansluitend op het Joodse karakter van dit boek. Zie hiervoor ook hoofdstuk 3, *4 Ezra*, en bijvoorbeeld 4 Ezra 7:129 – “*Want dit is de weg waarover Mozes, toen hij leefde, tegen het volk sprak en zei: ‘Kies voor jezelf het leven, opdat je leeft’*”; een duidelijke verwijzing naar Deuteronomium 30:19-20, waarin Mozes, vlak voordat hij het leiderschap aan Jozua overdraagt, het Joodse volk oproept om te kiezen voor het leven, door God lief te hebben en zijn geboden na te volgen.¹⁵⁹

¹⁵⁹ Zie voor een analyse van de interpretatie van het Mozaïsche verbond in 4 Ezra: Richard Bauckham, „Apocalypses,” In *Justification and Variegated Nominism*, door D.A. Carson, Peter T. O’Brien en Mark A. Seifrid (Tübingen: Mohr Siebeck, 2001), 178.

6 - Conclusie

De Bijbel begint, na de beschrijving van Gods schepping van de wereld, met het verhaal over de eerste twee mensen. Deze mensen hebben in dit verhaal lange tijd geen naam. Adam wordt overall als ‘mens’ aangeduid, en eigenlijk pas aan het einde van zijn levensbeschrijving in Genesis 4 (vers 25) wordt hij bij zijn naam genoemd. Toch zijn deze twee mensen, Adam en Eva, niet anoniem in de geschiedenis verdwenen. In tegendeel, hun levensloop, en dan met name de keuze die beiden in de tuin van Eden maakten toen ze besloten om, tegen Gods gebod in, van de boom van kennis van goed en kwaad te eten, heeft invloed gehad op uiteenlopende Bijbelschrijvers en latere kerkvaders en -hervormers. Het lijkt er zelfs op, dat de invloed van dit verhaal in de loop van de geschiedenis steeds groter is geworden. Met name in jongere Bijbelboeken, zoals de brieven van Paulus en het apocalyptische boek 4 Ezra, dat vertelt over de eindtijd en het naderende oordeel, worden immense consequenties toegeschreven aan deze misstap van (voornamelijk) Adam.

Zoals in de introductie van deze scriptie al is beschreven, is het doel van dit onderzoek om de Bijbelse (Oude en Nieuwe Testament, en apocriefe boeken) interpretaties van de overtreding van Adam en Eva te analyseren en met elkaar te vergelijken, gericht op de vraag of deze overtreding individueel uitgelegd wordt, als individuele zonde van één van deze of beide mensen, of als collectieve zonde, waaraan iedereen schuldig is, als gehele mensheid. Om tot een antwoord op deze vraag te komen, zijn in de hoofdstukken 2 tot en met 4 alle Bijbelteksten onderzocht waarin de eigennamen Adam en/of Eva voorkomen (uitgezonderd geslachtsregisters), uit de canonieke Bijbel en de overige boeken die in de Griekse Septuagint en de Latijnse Vulgaat voorkomen. Het noemen van deze eigennamen heeft een duidelijke evocatieve kracht, en lijkt daarmee meer significantie voor zowel Bijbelschrijver als -lezer te impliceren, dan het slechts omschrijven van deze personen. Voor de Bijbelpassages die aan dit ‘onomastische’ criterium voldoen is vervolgens onderzocht of hierin ook de *overtreding* genoemd wordt en, als dit inderdaad het geval is, of er in de betreffende passage een verschil in uitleg of interpretatie zichtbaar is tussen de overtreding van Adam, Eva, en de slang.

Met behulp van de kenmerken van deze uitleggingen in de relevante Bijbelteksten is hierna geprobeerd om de verschillende interpretaties te karakteriseren en te proberen een (met name chronologische) ontwikkeling in uitleg op te sporen.

Zo diende de eerste deelvraag als selectiecriterium voor de Bijbelpassages die onderzocht zijn. Dit leidde daarmee direct tot een nieuwe vraag voor de Oudtestamentische teksten. In het Hebreeuws wordt de eigennaam Adam (in tegenstelling tot het Grieks en Latijn) namelijk ook op andere manieren gebruikt en kan het bijvoorbeeld ook de betekenis ‘mens’ of ‘mensheid’ hebben.¹⁶⁰ Alle tekstpassages waarin dit Hebreeuwse woord voorkomt, stuk voor stuk analyseren om de bedoelde betekenis te achterhalen, bleek in dit onderzoek echter ondoenlijk vanwege de beschikbare tijd en ruimte. Omdat er in de Hebreeuwse Bijbel (naast Genesis 2-3) echter één Bijbelvers voorkomt waarin אָדָם mogelijk als eigennaam voorkomt en hierin óók verwezen wordt naar een overtreding, namelijk Job 31:33, lijkt deze, in ieder geval vooraf, het meest relevant en is daarom onderzocht.¹⁶¹ In het Nieuwe Testament wordt beduidend vaker expliciet naar Adam of Eva verwezen, met name door Paulus. Toch worden ook in het Nieuwe Testament als geheel de namen Adam en Eva eigenlijk maar betrekkelijk weinig genoemd, Adam 9 keer en Eva 2 keer.¹⁶² Hiervan wordt Adam 2 keer genoemd in

¹⁶⁰ Zie de introductie van hoofdstuk 2, *Job*.

¹⁶¹ Ook in Jeremia 31:30 (‘Maar eenieder zal om zijn eigen overtreding sterven, iedere mens die onrijpe vruchten eet, zijn tanden zullen stomp worden’) komt zowel het woord ‘overtreding’ voor (אָוֹרֵת, dit Hebreeuwse woord is ook te vinden in Genesis 4:13) als אָדָם. Hoogstwaarschijnlijk wordt אָדָם hier echter niet als eigennaam gebruikt. Zie ook hoofdstuk 2, *Job*.

¹⁶² Dit concludeert ook Pekka Lindqvist. Toch lijkt de (op het oog bescheiden) aandacht voor Adam vanuit Christelijk perspectief en de rol die hij hierin kreeg toegewezen, met name t.o.v. de ‘tweede Adam’, ervoor

een geslachtsregister: Lucas 3:38 en Judas 1:14. In twee deuterocanonieke boeken die beide in de LXX voorkomen, namelijk Tobit en Sirach, komen de eigennamen Adam en/of Eva eveneens voor, net als in het apocalyptische boek 4 Ezra dat in de Vulgaat te vinden is. In dit laatstgenoemde boek wordt Adam het meest genoemd (in tien verzen in totaal, zie de betreffende paragraaf).

Analyse van deze teksten laat zien, dat niet overal waar Adam of Eva ter sprake komen, ook hun overtreding van Gods gebod om niet van de boom te eten, expliciet of impliciet ter sprake komt. Met name in de latere teksten is hier aandacht voor, maar in oudere boeken als Sirach en Tobit worden Adam en Eva voornamelijk positief beschouwd. Deze uiteenlopende beschouwingen op Adam en Eva bevestigen de geringe selectiviteit van de zogenaamde onomastische intertekstualiteit.¹⁶³ In hoofdstuk 5 en in Appendix B zijn de overige elementen van de onderzochte teksten onder de loep genomen, en is geprobeerd de intertekstuele verwijzingen te specificeren en expliciteren. In de teksten waar de overtreding van Adam en/of Eva wel genoemd wordt, is het met name Adam die gezien wordt als overtreder. Eva wordt slechts op twee plaatsen 'negatief' omschreven, als degene die is verleid of overtreder, in 2 Korintiërs 11:3 en 1 Timotheüs 2:13. In de passages waarin Adam of Eva genoemd worden, blijkt aan de slang zeker geen significante rol te worden toegeschreven, alleen in de betreffende passage in 2 Korintiërs (specifiek vers 11:3) wordt de slang omschreven als 'verleider'.¹⁶⁴ De veel frequentere 'beschuldiging' van Adam (en in veel mindere mate van Eva en de slang) sluit aan op de relevantie die aan Adam, als eerste mens op de wereld, wordt toegeschreven in de Bijbelse geschiedenis, getuige het veel grotere aantal verwijzingen naar hem dan naar Eva. Aan de slang lijkt, waar deze al wordt genoemd, vooral een instrumentele rol te worden toegedicht: de slang is aanwezig, maar de mensen zijn uiteindelijk de hoofdpersonen die de fout ingaan. Dit is al zichtbaar in Genesis 3, waarin God alleen vragen stelt aan de man en zijn vrouw (Genesis 3:9, 11 en 13, zie Appendix A).

Voor bijna alle teksten lijkt er wel een zekere intertekstuele verwantschap te bestaan met Genesis 2-3. Op Job na zijn alle boeken significant later geschreven dan Genesis 2-3. Aangezien het zeer waarschijnlijk is dat de schrijvers van deze latere teksten het Genesis-verhaal kenden, omdat het op dat moment al deel uitmaakte van de Hebreeuwse canon, is hiermee aan het beschikbaarheids-criterium van Hays voldaan, en lijkt een afhankelijkheid van deze Genesis-tekst zeer aannemelijk, zoals ook Tabel 1 in hoofdstuk 5 laat zien. In deze tabel is te zien dat er tussen alle teksten en Genesis 2-3 in meer of mindere mate enige tekstuele verwantschap lijkt te bestaan. Dit loopt uiteen van het boek Tobit, waarin een groot stuk van Genesis 2:18 letterlijk is terug te vinden, tot meer conceptuele overeenkomsten tussen het Genesis-verhaal en de brieven van Paulus.¹⁶⁵ Hiermee lijkt voor de meeste teksten ook het volumecriterium positief te zijn beantwoord. De meest problematische tekst blijft echter Job. Het is niet met grote zekerheid vast te stellen dat Adam hier inderdaad als eigenaam gebruikt wordt, en verdere directe verwijzingen naar Genesis 2-3 ontbreken. Er is alleen een conceptuele overeenkomst tussen het verbergen van een overtreding, waar Job naar verwijst in 31:33, en Adam die zich inderdaad verbergt voor God als hij de fout in is gegaan (Genesis 3:8). In beide teksten wordt echter een verschillend werkwoord gebruikt om dit verbergen of bedekken te beschrijven (כסה in Job 31:33, en חבא in Genesis 3:8). Het blijft daarom de vraag of dit genoeg is om een conclusie van intertekstualiteit te rechtvaardigen. Verder is het beschikbaarheidscriterium hier ook gecompliceerd. Beide teksten, Genesis 2-3 en Job, kennen een lange ontstaansgeschiedenis en hebben waarschijnlijk hun oorsprong in nog oudere verhalen die ook buiten Israël al bekend

gezorgd te hebben dat er in het middeleeuwse Jodendom meer interesse uitging naar andere Bijbelse verhalen over zonde en schuld, zie Laato en Valve, *Studies in the Reception History of the Bible* 8, 235-236.

¹⁶³ Zie hoofdstuk 1.

¹⁶⁴ Zie voor het ontstaan van deze interpretatie van het handelen van de slang de vertaling van Genesis 2-3 in Appendix A.

¹⁶⁵ Dit sluit aan op Paulus' creatieve gebruik van bekende typologieën van de vroege kerk: Lee, *The Son of Man as the Last Adam*, 23.

waren.¹⁶⁶ De lange periode waarin de teksten ontstonden en uiteindelijk een definitieve vorm kregen, overlapt daarmee grotendeels, wat het bepalen van een *richting* van een mogelijke afhankelijkheid problematisch maakt.

In de interpretatie van Genesis 2-3 in de verschillende teksten lijken vervolgens wel enkele algemene trends zichtbaar, zoals ook Tabel 2 in hoofdstuk 5 en Appendix B aantonen. Er is meer interesse in Adam dan in Eva (en zeker dan de slang). De negatieve gevolgen van hun overtreding krijgen met name in latere teksten de aandacht. Vooral de introductie van de dood is hier een belangrijk voorbeeld van, te vinden in zowel het Nieuwe Testament (de brieven van Paulus) als 4 Ezra. Naast deze ontwikkeling door de tijd, waarin de negatieve gevolgen voor *alle* mensen steeds belangrijker worden, blijven er individuele verschillen zichtbaar tussen de onderzochte teksten. Paulus richt zich voornamelijk op de vergelijking tussen Adam en Jezus (de 'tweede' Adam, zie Romeinen 5 en 1 Korintiërs 15), terwijl in 4 Ezra blijkt dat de mens nog niet helemaal verloren is, maar toch zelf de keuze moet (en daarmee *kán*) blijven maken om God lief te hebben en zijn geboden na te volgen, zoals zichtbaar wordt in bijvoorbeeld 4 Ezra 7:127-131 en 14:34.

De gevonden overeenkomsten en verschillen in interpretatie leiden uiteindelijk tot een antwoord op de hoofdvraag van dit onderzoek: Wordt de overtreding van Adam en Eva in de Bijbel individueel of collectief benaderd? – Hebben *alle* mensen, samen met hen, deze overtreding begaan, of niet? De antwoorden op de deelvragen laten in de eerste plaats zien dat de overtreding van Adam en Eva niet in alle (canonieke en apocriefe) Bijbelpassages relevant lijkt te zijn. Op meerdere plekken, en dan specifiek in de boeken Tobit en Sirach, lijkt deze overtreding geen rol van betekenis te spelen. In de brieven van Paulus (waaronder de waarschijnlijk pseudepigrafische 1 Timotheüs-brief) en 4 Ezra echter wel. Deze Nieuwtestamentische brieven tonen echter een divers beeld. Waar in de tweede brief aan de Korintiërs (11:3) Eva wordt gebruikt als waarschuwing, en Paulus dus hoopt dat de gemeente waaraan hij zijn brief schrijft zich juist *niet* laat verleiden, fungeert Eva in 1 Timotheüs 2:13-15 juist als representant voor *alle* vrouwen, en probeert de schrijver van deze laatste brief hiermee zijn beoogde onderscheiden rollen van vrouwen en mannen theologisch te onderbouwen. De overige brieven van Paulus, en 4 Ezra, laten verder een *collectieve* benadering zien. Hoewel Paulus en de schrijver van 4 Ezra niet lijken te beogen dat *á*lle mensen deze overtreding daadwerkelijk hebben begaan, en dus van de boom van kennis van goed en kwaad gegeten hebben, proberen ze wel aan te tonen, dat iedere mens, *door* Adams actie, in een wereld geboren is van zonde en dood (bijvoorbeeld Romeinen 5:12 en 4 Ezra 7:116-118). Het lijkt er dus niet zozeer op, dat Adams overtreding de overtreding is van iedere mens, maar meer dat Paulus en de schrijver van 4 Ezra proberen te laten zien dat, naar Adams voorbeeld, het begaan van een overtreding (bijna) onvermijdbaar is, en daarmee dus ook de straf op de overtreding, de dood, onvermijdelijk blijkt.¹⁶⁷ Tegelijkertijd bieden beiden hun eigen oplossing: Paulus introduceert Christus als redder, en de auteur van 4 Ezra blijft vertrouwen op de vrije wil waardoor God liefhebben en Zijn geboden naleven mogelijk blijft.

De resultaten van dit onderzoek laten zien dat er dus geen eenduidig antwoord is op de hoofdvraag van dit onderzoek: Niet voor alle Bijbelschrijvers lijkt de overtreding relevant te zijn. Waar deze overtreding wel genoemd wordt, verschilt de overtreder of liggen er andere nadrukken. Wel blijkt uit de analyse, dat in geen enkele onderzochte tekst *iedere* mens van de al dan niet historische gebeurtenis van het eten van de vrucht beschuldigd wordt.¹⁶⁸ Collectiviteit is hooguit te vinden in het begaan van overtredingen *in het algemeen*, en de sterfelijkheid die daarmee voor iedereen het gevolg is.

¹⁶⁶ Zie hiervoor hoofdstuk 2, de betreffende paragrafen.

¹⁶⁷ Zie voor deze interpretatie van Paulus ook hoofdstuk 4, *De Brief aan de Romeinen*, en dan specifiek de interpretatie van 5:12.

¹⁶⁸ De historiciteit van deze gebeurtenis was geen onderwerp van onderzoek in deze scriptie.

Aan het einde van het onderzoek is het goed om nog eens expliciet te kijken naar de relevantie van de gestelde onderzoeksvraag, nu met de verkregen resultaten in beeld. Een belangrijk punt hierbij lijkt het begrip ‘erfzonde’ te zijn. Tot nu toe is in het onderzoek dit woord zoveel mogelijk vermeden, omdat het al een zeer specifieke uitleg impliceert van de overtreding die begaan wordt in Genesis 3, waarvan het maar de vraag is of deze uitleg in alle verschillende Bijbelpassages bevestigd wordt. De erfzonde stelt namelijk dat iedere mens vanaf zijn of haar geboorte zondig is, omdat het eerste mensenpaar (Adam en Eva) ook zondig was. Alle nakomelingen hebben zo hun zondigheid ‘geërfd’. In de loop van de geschiedenis is deze betekenis echter wel aan de overtreding in de tuin van Eden toegekend. Het verhaal van Adam en zijn overtreding is daarmee zelfs de *basis* geworden voor de latere ontwikkeling van de idee van de erfzonde, zoals die beschreven is door bijvoorbeeld de kerkvaders Tertullianus (rond 200 na Christus) en Augustinus (rond 400 na Christus),¹⁶⁹ die zich met name beriepen op verschillende brieven van Paulus, en zijn uitleg hierin van Adam en zijn overtreding.¹⁷⁰ Vele eeuwen later werd dit begrip van de erfzonde vervolgens ook gebruikt door Protestantse kerkhervormers als Maarten Luther en Johannes Calvijn.¹⁷¹ Omdat de ontwikkeling van dit concept van erfzonde voornamelijk gebaseerd is op (een bepaalde interpretatie van) de hier onderzochte brieven van Paulus, is het echter van groot belang om de vraag te stellen of deze specifieke uitleg van Paulus ook in andere Bijbelboeken zo te vinden is, of dat er Bijbelschrijvers zijn die de overtreding van Adam en Eva en hun rol in de menselijke geschiedenis toch anders interpreteren. Een andere Bijbelse interpretatie van deze overtreding, waar de resultaten van dit onderzoek op lijken te wijzen, zou daarmee om een andere beoordeling van dit idee van de erfzonde (of Paulus’ interpretatie hiervan) kunnen vragen, en heeft daarmee niet alleen Bijbels-theologische relevantie, maar kan uiteindelijk zelfs systematisch-theologische implicaties hebben. Naast de duidelijke verbinding met de erfzonde, kan dit onderzoek in bredere zin ook nog andere waarde hebben. De resultaten van dit onderzoek laten in ieder geval zien dat in ‘Bijbelse tijden’, d.w.z. de periode waarin de verschillende Bijbelteksten geschreven zijn, verandering van uitleg zichtbaar is, en daarmee waarschijnlijk ook geaccepteerd werd. Daarnaast leidt inzicht in de ontwikkeling van de interpretatie van Adam en Eva tot meer inzicht in de onderlinge verwantschap van de verschillende Bijbelboeken, en van de ontwikkeling van gerelateerde opvattingen rondom de invloed (of specifiek: zondigheid) van de eerste mens op de gehele mensheid. Hierop aansluitend zou een mogelijke richting voor vervolgonderzoek het analyseren van andere boeken kunnen zijn die hier buiten beschouwing zijn gebleven, maar wel van aanzienlijke invloed zijn geweest op het Joodse of Christelijke geloof, zoals de pseudepigrafische werken Jubileeën en 1 en 2 Enoch, waarin ook over Adam of de eerste mens wordt gesproken.

Zo toont dit onderzoek aan dat één van de bekendste verhalen uit de Bijbel, het verhaal van Adam en Eva in de tuin van Eden, ook in Bijbelse tijden al voor diverse schrijvers een belangrijke rol speelde, en daarmee hoogstwaarschijnlijk ook voor hun lezers. De dateringen van de Bijbelteksten waarin naar het Genesis-verhaal verwezen wordt, laten zien dat de aandacht voor het verhaal zelf en de invloed die de (keuzes van de) hoofdpersonen hierin op de tegenwoordige mens hebben, pas geleidelijk en langzaam ontstond: In het Oude Testament is er nauwelijks aandacht voor deze eerste twee mensen, en vanaf 200 voor Christus beginnen Bijbelschrijvers zich op hen te richten. Eerst in positieve, maar later vooral in negatieve zin, op hun overtreding als aanleiding voor onze huidige menselijke situatie. Toch zijn er ook in de interpretaties van de uiteenlopende latere schrijvers nog veel verschillen te vinden. Deze verschillen zijn vervolgens onder latere uitleggers, zoals kerkvaders en kerkhervormers, in stand gebleven, en soms zelfs verder uitvergroot.

¹⁶⁹ Augustinus was erg geïnteresseerd in de gevolgen van de keuzes van Adam en Eva in het paradijs, en verbond enkele grote theologische thema’s aan met name Adam en zijn misstap. Timo Nisula geeft een samenvatting in: Laato en Valve, *Studies in the Reception History of the Bible 8*, 121-123.

¹⁷⁰ Zie ook hoofdstuk 4, *De brief aan de Romeinen*.

¹⁷¹ Voor een (beknopt) historisch overzicht, zie: G. van den Brink en C. van der Kooi, *Christelijke Dogmatiek*, Derde druk (Zoetermeer: Uitgeverij Boekencentrum, 2012), 292-297.

Deze conclusie kan ons, als huidige Bijbellezers, daarmee in ieder geval één belangrijk les leren: De betekenissen van Bijbelverhalen zijn niet onbeweeglijk en onwrikbaar, maar de verhalen kunnen in iedere situatie juist weer andere betekenissen oproepen, zoals duidelijk naar voren komt in deze (canonieke en apocriefe) Bijbelteksten waarin het Genesis-verhaal wordt aangehaald en toegepast op de context van de schrijver van de Bijbeltekst, en de lezers die hij voor ogen had.

Het verhaal lijkt daarmee zelfs, zoals onder andere LaCocque betoogt, een *uitnodiging* te bevatten voor de lezer om zichzelf inderdaad in te herkennen:¹⁷² iedereen zou zich, in zijn of haar eigen omstandigheden, moeten kunnen identificeren met Adam of Eva. Dit paradigmatische karakter van het verhaal en de uiteenlopende omstandigheden van schrijvers en hun lezers, veronderstellen echter wel een zekere flexibiliteit van interpretatie. Uiteenlopende situaties vragen om verschillende nadrukken in de uitleg van dit verhaal.¹⁷³

Dit alles laat zien, dat we ons daarom dus niet op voorhand al naar veelgehoorde (en soms dogmatische) conclusies zouden moeten haasten, omdat de strekking van het verhaal toch al als bekend wordt verondersteld, maar het verhaal daarentegen kéér op kéér opnieuw moeten laten spreken, om het zo elke keer opnieuw de kans te geven nieuwe betekenissen te onthullen, aan de Bijbelschrijvers toen, maar (hopelijk) ook nu, aan ons.

¹⁷² Zie LaCocque, *Trial of Innocence*, 254, en bijvoorbeeld ook Korpel en De Moor, *Adam, Eve, and the Devil*, 262.

¹⁷³ Dit paradigmatische karakter van het verhaal van Adam en Eva in de tuin van Eden is daarmee breder dan alleen de menselijke zondeval, of keuze voor het kwaad, waar LaCocque zich op richt. Dit is bijvoorbeeld zichtbaar in Tobit en Sirach, waarin respectievelijk de relatie tussen Adam en Eva als voorbeeld dient, en Adam als belangrijkste stamvader van alle mensen geëerd wordt.

Appendix A: Vertaling van Genesis 2 en 3

Het verhaal van Adam en Eva in de tuin van Eden begint in Genesis 2, vers 4:

Hoofdstuk 2

4. Dit is de geschiedenis van de hemel en de aarde, toen zij gemaakt werden. Op de dag dat de Here God¹⁷⁴ aarde en hemel maakte.
5. Er was nog geen enkele veldstruik op de aarde en geen enkel veldgewas ontsproten, omdat de Here God het niet had laten regenen op de aarde, en er was geen mens om het land te bewerken.
6. En een mist steeg op uit de aarde en gaf de hele aardbodem te drinken.
7. Toen vormde de Here God de mens van stof uit de aarde en blies in zijn neus de levensadem; en de mens werd tot een levend wezen.
8. Toen plantte de Here God een tuin in Eden, in het oosten, en Hij plaatste daar de mens die Hij gemaakt had.
9. En de Here God liet uit de grond allerlei bomen opkomen, begerlijk om te zien en goed om van te eten, ook de boom van het leven in het midden van de tuin, en de boom van kennis van goed en kwaad.
10. En een rivier ontsprong in Eden, om de tuin te drinken te geven en daar splitste ze zich en vormde vier stromen.
11. De naam van de eerste is Pison, zij stroomt om het hele land Chawila, waar het goud is.
12. En het goud van dat land is goed; daar is balsemhars en onyx.
13. De naam van de tweede rivier is Gichon, zij stroomt om het hele land Nubië.
14. De naam van de derde rivier is Tigris, zij stroomt ten oosten van Assyrië, en de vierde is de Eufraat.
15. En de Here God nam de mens en plaatste hem in de tuin van Eden om die te bewerken en te onderhouden.
16. En de Here God gebod de mens,¹⁷⁵ zeggende: Van alle bomen in de tuin mag je eten,
17. Maar van de boom van kennis van goed en kwaad, daarvan zul je niet eten, want de dag dat je daarvan eet, zul je zeker sterven.
18. En de Here God zei: Het is niet goed dat de mens alleen is. Ik zal¹⁷⁶ voor hem een helper maken, die bij hem past.
19. Zo vormde de Here God uit de aarde alle dieren van het veld en alle vogels in de lucht, en Hij bracht ze bij de mens, om te zien hoe hij ze noemen zou, en zoals de mens elk levend wezen zou noemen, zo zou zijn naam zijn.

¹⁷⁴ Over het tetragrammaton als naam van God, יהוה (letterlijk: 'vier letters'), is al veel gezegd en geschreven. Zie voor een beknopte introductie Van den Brink en Van der Kooi, *Christelijke Dogmatiek*, 120-122. In deze twee Genesis-hoofdstukken komt het alleen in de combinatie אלהים יהוה voor. Hier is ervoor gekozen om dit te vertalen als 'Here God', aansluitend op veel Nederlandse Bijbelvertalingen.

¹⁷⁵ Hier wordt door het gebruik van het lidwoord (אדם = ה + אדם) duidelijk dat er verwezen wordt naar 'mens', en het hier niet als eigenaam gebruikt wordt. In de Septuagint is hier echter voor de vertaling gekozen *Ἀδάμ*, 'Adam'. Een dergelijke interpretatie is in nog meer verzen te vinden, in zowel de Septuagint als de Vulgaat. Er zijn tussen de Griekse en Latijnse vertaling echter ook verschillen zichtbaar, zoals in dit vers, waar in de Vulgaat daarentegen alleen 'ei' wordt gebruikt: 'hem'. In bijvoorbeeld 2:19 worden beide voorkomens van אדם wel vertaald als eigenaam, in zowel LXX als Vulgaat. Zie verder voor een vergelijking tussen de Hebreeuwse en Griekse tekst van de vertaling van Adam bijvoorbeeld Laato en Valve, *Studies in the Reception History of the Bible* 7, 2-3.

¹⁷⁶ De LXX kiest hier voor een meervoudsvorm van het werkwoord (vgl. Hoofdstuk 3, *Tobit*).

20. En de mens gaf namen aan al het vee, aan de vogels in de lucht en aan alle de dieren van het veld, maar voor de mens¹⁷⁷ vond hij geen helper die bij hem past.
21. Toen liet de Here God een diepe slaap over de mens vallen, en toen hij sliep nam Hij één van zijn ribben en sloot haar plaats af met vlees.
22. En de Here God bouwde de rib die hij genomen had uit de mens, tot een vrouw, en Hij bracht haar bij de mens.
23. Toen zei de mens: Deze is eindelijk been van mijn beenderen en vlees van mijn vlees, deze zal vrouw genoemd worden, omdat ze uit de man genomen is.¹⁷⁸
24. Daarom zal een man zijn vader en zijn moeder verlaten en zich hechten aan zijn vrouw, en zij zullen één lichaam zijn.
25. En beiden waren naakt, de man en zijn vrouw, en zij schaamden zich niet.

Hoofdstuk 3

1. De slang¹⁷⁹ nu was het listigste van alle dieren van het veld, die de Here God gemaakt had, en hij zei tegen de vrouw: heeft God echt gezegd dat jullie van geen enkele boom in de tuin mogen eten?
2. En de vrouw zei tegen de slang: Van de vrucht van de bomen in de tuin mogen wij eten,
3. Maar van de vrucht van de boom die in het midden van de tuin staat, heeft God gezegd: Daarvan zullen jullie niet eten, en haar niet aanraken, anders sterven jullie.
4. Maar de slang zei tegen de vrouw: Jullie zullen zeker niet sterven,
5. Maar God weet, dat op de dag dat jullie daarvan eten, jullie ogen geopend zullen worden en jullie zullen zijn als God,¹⁸⁰ kennende goed en kwaad.
6. En de vrouw zag, dat de boom goed was om van te eten en dat hij een lust voor de ogen was, en dat de boom begeerlijk was om er verstandig door te worden en zij nam van zijn vrucht en at, en zij gaf ook aan haar man, die bij haar was, en hij at.
7. Maar toen werden de ogen van beiden geopend en ze merkten dat ze naakt waren, en ze vlochten vijgenbladeren samen, en maakten voor zichzelf schorten.
8. En zij hoorden de stem van de Here God, die in de tuin wandelde in de avondkoelte, en de mens en zijn vrouw verstopten zichzelf voor het aangezicht van de Here God, te midden van de bomen in de tuin.
9. Maar de Here God riep de mens en zei tegen hem: Waar ben je?
10. En hij zei: Ik hoorde uw stem in de tuin, en ik werd bevreesd, omdat ik naakt ben. Daarom verstopte ik me.

¹⁷⁷ Hier wordt in het Hebreeuws de constructie (אָדָם לְאִשָּׁה = אָדָם + אִשָּׁה) gebruikt, en wordt אָדָם dus voorafgegaan door een voorzetsel. Dezelfde constructie is te vinden in 3:17 en 3:21. Op al deze plekken ontbreekt het lidwoord, en lijkt het dus gebruikt te worden als eigennaam. In deze constructie is het echter slechts één klinker die aangeeft of er een lidwoord bedoeld wordt of niet. John Day vermoedt daarom dat in de oorspronkelijke tekst, waaraan de Masoreten de klinkertekens hebben toegevoegd, dit lidwoord wél bedoeld is, wat correspondeert met de andere verzen in Genesis 2-3, waar אָדָם voorkomt zonder voorzetsel en het lidwoord inderdaad voorkomt. De 'correctie' van Day op de Masoretische tekst is ook toegepast in deze vertaling, in de drie genoemde verzen. Zie John Day, *From Creation to Babel: Studies in Genesis 1-11* (London: Bloomsbury Academic, 2013), 32-33. De eerste plek waar Adam vervolgens écht als eigennaam gebruikt wordt, wordt zo Genesis 4:25.

¹⁷⁸ Hier vindt in het Hebreeuws een woordspel plaats tussen אִשָּׁה (vrouw) en אִישׁ (man).

¹⁷⁹ Het Hebreeuwse woord שָׁנָא is hier letterlijk vertaald als slang, maar het kan het ook allegorisch gebruikt worden, zoals bijvoorbeeld gebeurt in Jesaja 27:1 en Job 26:3. Zie Koehler en Baumgartner, *Hebrew and Aramaic Lexicon*, lemma-nr. 6115.

¹⁸⁰ Het gebruikte woord, waarmee ook God zelf in dit vers wordt aangeduid, (אֱלֹהִים) is meervoud, en zou daarmee ook vertaald kunnen worden als 'goden', corresponderend met de meervoudsvorm van het werkwoord ('jullie zullen zijn').

11. En Hij zei: Wie heeft je verteld dat je naakt bent? Heb je van de boom, waarvan ik je geboden had om daar niet van te eten, gegeten?
12. En de mens zei: De vrouw, die U gegeven hebt om bij mij te zijn, zij heeft aan mij gegeven van de boom, en ik heb gegeten.
13. En de Here God zei tegen de vrouw: Wat heb je daar gedaan? En de vrouw zei: De slang heeft mij misleid,¹⁸¹ en ik heb gegeten.
14. En de Here God zei tegen de slang: Omdat je dit gedaan hebt, ben je vervloekt onder al het vee en onder alle dieren van het veld, op je buik zul je gaan en stof zul je eten, alle dagen van je leven.
15. En vijandschap zal ik stichten tussen jou en de vrouw, en tussen uw nageslacht en haar nageslacht; dat zal jou de kop vermorzelen en jij zult het de hiel vermorzelen.
16. Tegen de vrouw zei Hij: Ik zal je zwangerschap een zware last¹⁸² maken; met pijn zul je kinderen baren en naar je man zal je begeerte uitgaan, maar hij zal over je heersen.
17. En tegen de mens zei Hij: Omdat je geluisterd hebt naar de stem van je vrouw, en gegeten hebt van de boom, waarvan Ik je geboden had, toen Ik zei: Je zult daarvan niet eten, toen is de aarde omwille van jou vervloekt; met zwoegen zul je ervan eten, al de dagen van je leven.
18. En doornen en distels zal ze je voortbrengen, en het gewas van het veld zul je eten.
19. In het zweet van je gezicht zul je brood eten, totdat je terugkeert naar de aarde, omdat je daaruit genomen bent; want stof ben je, en tot stof zul je terugkeren.
20. En de mens noemde zijn vrouw Eva,¹⁸³ omdat zij de moeder van alle levenden is geworden.
21. En de Here God maakte voor de mens en zijn vrouw kleren van vellen en kleepte hen.
22. Toen zei de Here God: Zie, de mens is geworden als één van Ons, omdat hij goed en kwaad kent. Nu dan, laat hij zijn hand niet uitstrekken en ook nemen van de boom van het leven en eten, en voor eeuwig leven.
23. Zo zond de Here God hem weg uit de tuin van Eden om de aarde te bewerken, waaruit hij genomen was.
24. En Hij verdreef de mens en Hij plaatste ten oosten van de tuin van Eden de Cherubs¹⁸⁴ met een vlamdend, roterend zwaard¹⁸⁵ om de weg naar de boom van het leven te bewaken.

¹⁸¹ In de LXX is hier gekozen voor een vorm van het werkwoord ἀπατάω, wat ook ‘verleiden’ kan betekenen, zie Bauer en Danker, *Greek-English Lexicon*, lemma-nr. 816.

¹⁸² Letterlijk: *je pijn en je zwangerschap*.

¹⁸³ Eva (הַבַּיִת) heeft, net als Adam (zie hoofdstuk 2, Job), meerdere betekenissen en kan dus ook anders vertaald worden. Zo betekent het ook ‘leven’. Zie Bauer en Danker, *Greek-English Lexicon*, lemma-nr. 2714.

¹⁸⁴ Mythische poortwachters, zie bijvoorbeeld ook Ezechiël 10: 1-20, 28:14-16 en 41:18-25.

¹⁸⁵ Letterlijk staat er: *en de vlam van het roterende zwaard*.

Appendix B: Tekstkenmerken en Tekstvergelijking

De onderstaande tabel toont de beschrijving van elk kenmerk dat gebruikt wordt in de tekstvergelijking in hoofdstuk 5.

Kenmerk	Criterium: Komt één van deze elementen in de tekst voor?
Adam	Een vorm van de eigennaam Adam
Eva	Een vorm van de eigennaam Eva
Slang	Een vorm van het zelfstandig naamwoord 'slang'
Eerste mens Nakomelingen	De eerste mens, de enige mens, of de schepping van de mens (uit stof/de aarde) 'Kinderen' of 'nakomelingen' van Adam of Eva
Verleiding	Een vorm van het werkwoord 'verleiden' (Grieks: ἀπατάω - een equivalent komt in de Hebreeuwse en Latijnse teksten niet voor), of wordt een verleiding beschreven?
Overtreding	Komt het woord 'overtreding'/'overtreden' of 'misdaad' voor, of wordt er een overtreding van een gebod omschreven?
Straf/oordeel	Komt het woord 'straf' of 'oordeel' voor, of wordt er een straf beschreven?
Dood gekomen als gevolg	Was er geen dood in de wereld, en verwijst de tekstpassage naar de <i>introductie</i> van de dood in de wereld?
Anderen nu ook sterfelijk	Als het kenmerk hierboven voorkomt, worden anderen dan Adam of Eva dan ook sterfelijk?

Vervolgens is in de tabel op de volgende twee pagina's weergegeven op welke manier en met welke woorden elk kenmerk (voor zover van toepassing) voorkomt in de onderzochte passages. Expliciet voorkomen van het betreffende kenmerk is (zowel in de brontekst als in de vertaling) vet aangegeven. Soms is een kenmerk alleen impliciet aanwezig, dan ontbreekt deze markering in de passage. Verder komen sommige woorden of kenmerken meerdere keren in het Bijbelboek voor, zoals 'Adam' in het boek Sirach, namelijk in de hoofdstukken 33, 40 en 49. In die gevallen wordt er slechts één van deze verzen in de tabel genoemd.

In de LXX is in Genesis 3:13 gekozen voor een vorm van het werkwoord ἀπατάω, dat ook 'verleiden' kan betekenen. Het oorspronkelijke Hebreeuwse werkwoord heeft deze betekenis echter niet (zie ook Appendix A, de voetnoot bij dit vers). Daarom is alleen bij dit kenmerk de Griekse tekst gegeven in plaats van de Hebreeuwse voor de Genesis-tekst.

	Genesis	Job	Tobit	Sirach
Adam	(4:25) אָדָם Adam	(31:33) כְּאָדָם als Adam	(8:6) τὸν Ἀδάμ Adam	(49:16) Ἀδάμ Adam
Eva	(3:20) חַוָּה Eva		(8:6) Εὐαν τὴν γυναῖκα αὐτοῦ Eva, zijn vrouw	
Slang	(3:1) נָחָשׁ slang			
Eerste mens	(2:7) וַיִּצְרֵף יְהוָה אֱלֹהִים אֶת־הָאָדָם עֹפֶרֶת מִן־הָאֲדָמָה וַיַּפֵּחַ בָּאָפוּי נִשְׁמַת חַיִּים וַיְהִי הָאָדָם לְנֶפֶשׁ חַיָּה Toen vormde de Here God de mens van stof uit de aarde en blies in zijn neus de levensadem; en de mens werd tot een levend wezen.		(8:6) σὺ ἐποίησας τὸν Ἀδάμ U hebt Adam gemaakt	(33:10) καὶ ἄνθρωποι πάντες ἀπὸ ἐδάφους καὶ ἐκ γῆς ἐκτίσθη Ἀδάμ En alle mensen zijn uit de aarde, en uit aarde was Adam geschapen
Nakomelingen	(3:20) וַיִּקְרָא הָאָדָם שֵׁם אִשְׁתּוֹ חַוָּה כִּי הוּא הִיְתָה אִם כָּל־חַיִּי En de mens noemde zijn vrouw Eva, omdat zij de moeder van alle levenden is geworden.		(8:6) ἐξ ἀμφοτέρων ἐγενήθη τὸ σπέρμα τῶν ἀνθρώπων uit beiden is het mensengeslacht voortgekomen	(40:1) ἀσχολία μεγάλη ἔκτισται παντὶ ἀνθρώπῳ καὶ ζυγὸς βαρὺς ἐπὶ υἱοῦς Ἀδάμ Veel zorgen zijn iedere mens beschoren, en een zwaar juk ligt op de zonen van Adam
Verleiding	(3:13) εἶπεν ἡ γυνὴ ὁ ὄφις ἠπάτησέν με καὶ ἔφαγον En de vrouw zei: De slang heeft mij verleid en ik heb gegeten			
Overtreding	(2:17) וּמֵעֵץ הַדְּלֵעַת טוֹב וְרָע לֹא תֹאכַל מִמֶּנּוּ Maar van de boom van kennis van goed en kwaad, daarvan zul je niet eten	(31:33) אִם־כִּפִּיתִי כְּאָדָם פָּשְׁעִי לְטֹמֹן Als ik mijn overtredingen bedekt heb, zoals Adam		
Straf of oordeel	(3:14) וַיֹּאמֶר יְהוָה אֱלֹהִים אֶל־הַנָּחָשׁ כִּי עָשִׂיתָ זֹאת אָרוּר En de Here God zei tegen de slang: Omdat je dit gedaan hebt, ben je vervloekt	(31:22) דָּחַף מִשְׁכַּמִּי תִפֹּל Laat mijn schouder dan uit zijn gewricht vallen		
Dood als gevolg	(2:17) כִּי בְיוֹם אֲכָלְךָ מִמֶּנּוּ מוֹת תָּמוּת want de dag dat je daarvan eet, zul je zeker sterven			
Anderen nu ook sterfelijk	(3:24) וַיִּגְרֹשׁ אֶת־הָאָדָם וַיִּשְׁכְּן מִקֶּדֶם לְגִוְעָדָן אֶת־הַכְּרֻבִּים En Hij verdreef de mens en Hij plaatste ten oosten van de tuin van Eden de Cherubs			

	1 Kor.	2 Kor.	Romeinen	1 Tim.	4 Ezra
Adam	(15:45) Ἀδὰμ Adam		(5:14) Ἀδὰμ Adam	(2:13) Ἀδὰμ Adam	(3:5) <i>Adam</i> Adam
Eva		(11:3) Εὐάν Eva		(2:13) Εὐά Eva	
Slang		(11:3) ὁ ὄφις de slang			
Eerste mens	(15:45) ὁ πρῶτος ἄνθρωπος Ἀδὰμ de eerste mens, Adam		(5:14) ἀπὸ Ἀδὰμ μέχρι Μωϋσέως van Adam tot Mozes	(2:13) Ἀδὰμ γὰρ πρῶτος ἐπλάσθη Want Adam is eerst gemaakt	(3:5) <i>dedit Adam corpus mortuum</i> U hebt Adam een levenloos lichaam gegeven
Nakomelingen					(6:54) <i>et ex eo educimur nos omnes</i> en waaruit wij allen voortkomen
Verleiding		(11:3) ὡς ὁ ὄφις ἐξηπάτησεν Εὐάν Zoals de slang Eva verleidde		(2:14) ἡ δὲ γυνή ἐξαπατηθεῖσα ἐν παραβάσει γέγονεν maar de vrouw is, toen zij verleid werd , in overtreding gevallen	
Overtreding			(5:14) ἐπὶ τῷ ὁμοιώματι τῆς παραβάσεως Ἀδὰμ met een gelijke overtreding als Adam	(2:14) ἡ δὲ γυνή ἐξαπατηθεῖσα ἐν παραβάσει γέγονεν maar de vrouw is, toen zij verleid werd, in overtreding gevallen	(7:11) <i>et quando transgressus est Adam constitutiones meas,</i> en toen Adam mijn regels heeft overtreden
Straf of oordeel	(15:21) γὰρ δι' ἀνθρώπου θάνατος Omdat de dood er is door een mens		(5:13) ἀμαρτία δὲ οὐκ ἐλλογεῖται μὴ ὄντος νόμου maar de zonde wordt niet toegerekend als er geen wet is		(7:11) <i>et quando transgressus est Adam constitutiones meas,</i> judicatum est en toen Adam mijn regels heeft overtreden, is er een oordeel geveld
Dood als gevolg	(15:21) γὰρ δι' ἀνθρώπου θάνατος Omdat de dood er is door een mens		(5:12) ὥσπερ δι' ἐνὸς ἀνθρώπου ἡ ἀμαρτία εἰς τὸν κόσμον εἰσῆλθεν καὶ διὰ τῆς ἀμαρτίας ὁ θάνατος zoals door één mens de zonde in de wereld is gekomen en door de zonde de dood		(7:61) <i>et non contristabor super multitudinem eorum qui perierunt</i> En Ik zal niet treuren over de menigte van hen die verloren gaan
Anderen nu ook sterfelijk	(15:22) Ὡσπερ γὰρ ἐν τῷ Ἀδὰμ πάντες ἀποθνήσκουσιν Want, zoals in Adam allen sterven		(5:12) καὶ οὕτως εἰς πάντας ἀνθρώπους ὁ θάνατος διῆλθεν zo is ook de dood over alle mensen gekomen		(7:118) <i>non est factum solius tuus casus sed et nostrum</i> de daad is niet slechts jouw ondergang, maar ook van ons

Overzicht van gebruikte afkortingen

Aforting	Betekenis
BTB	Biblical Theology Bulletin
CBR	Currents in Biblical Research
CBQ	Catholic Biblical Quarterly
CEJL	Commentaries on Early Jewish Literature
ESV	English Standard Version
HSV	Herziene Statenvertaling
JETS	Journal of the Evangelical Theological Society
LXX	Septuagint
NBV	Nieuwe Bijbelvertaling
NIB	The New Interpreters' Bible Commentary
NIBC	New International Biblical Commentary
NICNT	The New International Commentary on the New Testament
NTS	New Testament Studies
TOTC	Tyndale Old Testament Commentaries
VT	Vetus Testamentum
WBC	Word Biblical Commentary
WV	Willibrordvertaling

Bibliografie

- Aland, Barbara, Kurt Aland, Johannes Karavidopoulos, Carlo M. Martini, en Bruce M. Metzger. *Novum Testamentum Graece*. 28ste editie. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012.
- Allen, Leslie C. *Jeremiah: A Commentary*. Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 2008.
- Allen, Leslie C., Ralph W. Klein, Nancy Kaczmarczyk, Lawrence Wills, en Irene Nowell. *1 & 2 Kings, 1 & 2 Chronicles, Ezra, Nehemiah, Esther, Tobit, Judith (NIB, Vol. III)*. Nashville, Tennessee: Abingdon Press, 1999.
- Barron, B. "Putting Women in their Place: 1 Timothy 2 and Evangelical Views of Women in Church Leadership." *JETS* 33 (1990): 451-459.
- Bauer, W., en F.W. Danker. *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*. 3rd edition. Chicago: The University of Chicago Press, 2001.
- Bauckham, Richard. „Apocalypses.” In *Justification and Variegated Nominism*, door D.A. Carson, Peter T. O’Brien en Mark A. Seifrid, 135-188. Tübingen: Mohr Siebeck, 2001.
- Beentjes, Pancratius C. "Reconstructions and Retroversions: Chances and Challenges to the Hebrew Ben Sira Text." In *The Texts and Versions of the Book of Ben Sira: Transmission and Interpretation*, door Jean-Sébastien Rey en Jan Joosten, 23-36. Leiden: Koninklijke Brill NV, 2011.
- . *The Book of Ben Sira in Hebrew: A Text Edition of All Extant Hebrew Manuscripts and a Synopsis of All Parallel Hebrew Ben Sira Texts*, VTSup 68, Leiden: Koninklijke Brill NV, 1997.
- Brawley, Robert L. *Text to Text Pours Forth Speech: Voices of Scripture in Luke-Acts*. Indiana, Bloomington: Indiana University Press, 1995.
- Brink, G. van den, en C. van der Kooi. *Christelijke dogmatiek*. Derde druk. Zoetermeer: Uitgeverij Boekencentrum, 2012.
- Brown, Raymond E., Joseph A. Fitzmyer, en Roland E. Murphy. *The Jerome Biblical Commentary*. Vol. II. Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall, 1968.
- Bruce, Frederick F. *The Book of the Acts, Revised (NICNT)*. Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1988.
- Callender, Dexter E. *Adam in Myth and History: Ancient Israelite Perspectives on the Primal Human (HSS 48)*. Warsaw, Idiana: Eisenbrauns, 2000.
- Camp, Claudia V. *Ben Sira and the Men Who Handle Books: Gender and the Rise of Canon-Consciousness*. Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2013.
- Clines, David J.A. *Job 1-20 (WBC, Vol. 17)*. Nashville, Tennessee: Thomas Nelson, Inc., 1989.
- . *Job 21-37 (WBC, Vol. 18A)*. Nashville, Tennessee: Thomas Nelson, Inc., 2006.
- Clines, David J.A. „What Does Eve to Help? An Other Irredeemably Androcentric Orientations in Genesis 1-3.” In *What Does Eve to Help? And Other Readerly Questions to the Old Testament*, door David J.A. Clines, 25-48. Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2009.
- Day, John. *From Creation to Babel: Studies in Genesis 1-11*. London: Bloomsbury Academic, 2013.

- DeSilva, David A. *Introducing the Apocrypha: Message, Context, and Significance*. Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, 2002.
- Doran, Robert, Leander E. Keck, J. Clinton McCann, en Carol A. Newsom. *1 & 2 Maccabees, Job, Psalms (NIB, Vol. IV)*. Nashville, Tennessee: Abingdon Press, 1996.
- Dunn, James D.G. *Romans 1-8 (WBC, Vol. 38A)*. Nashville, Tennessee: Thomas Nelson, Inc., 1988.
- . *The Theology of Paul the Apostle*. Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2006.
- Elliger, Karl, en Wilhelm Rudolph. *Biblia Hebraica Stuttgartensia*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1998.
- Ellis, Teresa Ann. "Is Eve the 'Woman' in Sirach 25:24?" *CBQ* 73.4 (2011): 723-742.
- Emadi, Samuel. "Intertextuality in New Testament Scholarship: Significance, Criteria, and the Art of Intertextual Reading." *CBR* 14.1 (2015): 8-23.
- Fee, G.D. *The First Epistle to the Corinthians (NICNT)*. Revised Edition. Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2014.
- Fensham, F. Charles. *The Books of Ezra and Nehemiah*. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1982.
- Fitzmyer, Joseph A. *CEJL: Tobit*. Berlijn: Walter de Gruyter, 2003.
- Gladd, Benjamin L. „The Last Adam as the 'Life-giving Spirit' Revisited. A Possible Old Testament Background of One of Paul's Most Perplexing Phrases." *Westminster Theological Journal* 71 (2009): 297-309.
- Goodman, Martin. *The Apocrypha*. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- Grabbe, Lester. „Ezra." In *Eerdmans Commentary on the Bible*, door James D.G. Dunn en John William Rogerson, 313-320. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 2003.
- Hanhart, Robert. *Septuaginta: Tobit*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1983.
- Harrington, Daniel J. *Invitation to the Apocrypha*. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1999.
- Harrington, Daniel J., en Michael Coogan. *The New Oxford Annotated Bible: With the Apocryphal/Deuterocanonical Books*. New York: Oxford University Press, 2001.
- Hays, Christopher B. „Echoes of the Ancient Near East? Intertextuality and the Comparative Study of the Old Testament." In *The Word Leaps the Gap: Essays on Scripture and Theology in Honor of Richard B. Hays*, door J. Ross Wagner, C. Kavin Rowe en A. Katherine Grieb, 20-43. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 2008.
- Hill, C.E. „Paul's Understanding of Christ's Kingdom in I Corinthians 15:20-28." *Novum Testamentum* 30 (1988): 297-320.
- Hogan, Karina. *Theologies in Conflict in 4 Ezra: Wisdom, Debate, and Apocalyptic Solution*. Leiden: Koninklijke Brill NV, 2008.
- Hultgren, Stephen. „The Origin of Paul's Doctrine of the Two Adams in 1 Corinthians 15.45-49." *Journal for the Study of the New Testament* 25.3 (2003): 343-370.

- Janse, Sam. *De apocriefen. Inleiding op de deuterocanonieke boeken*. Zoetermeer: Uitgeverij Boekencentrum, 2009.
- Keck, Leander E., en Richard J. Clifford. *Introduction to Wisdom Literature, Proverbs, Ecclesiastes, Song of Songs, Wisdom, Sirach (NIB, Vol. V)*. Nashville, Tennessee: Abingdon Press, 1997.
- Kelly, Henry Ansgar. „Adam Citings before the Intrusion of Satan: Recontextualizing Paul's Theology of Sin and Death.” *Biblical Theology Bulletin* 44.1 (2014): 13-28.
- Keown, Gerald L., Pamela J. Scalise, en Thomas G. Smothers. *Jeremiah 26-52 (WBC, Vol. 27)*. Nashville, Tennessee: Thomas Nelson, Inc., 2000.
- Koehler, Ludwig, en Walter Baumgartner. *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*. Leiden: Koninklijke Brill N.V., 1994-2000.
- Korpel, Marjo C.A., en Johannes C. de Moor. *Adam, Eve, and the Devil: A New Beginning*. Second Enlarged Edition. Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2015.
- Laato, Antti, en Lotta Valve (eds.). *Adam and Eve Story in Jewish, Christian, and Islamic Perspectives*. (Studies in the Reception History of the Bible, 8), Turku: Abo Akademi University, 2017.
- . *Adam and Eve story in the Hebrew Bible and in ancient Jewish writings including the New Testament*. (Studies in the Reception History of the Bible, 7), Turku: Abo Akademi University, 2016.
- LaCocque, André. *The Trial of Innocence: Adam, Eve, and the Yahwist*. Eugene, Oregon: Wipf & Stock Publishers, 2006.
- Lalleman-de Winkel, Hetty. *Jeremiah and Lamentations (TOTC, Vol. 21)*. Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 2013.
- Lambrecht, Jan. „Paul's Christological Use of Scripture in 1 Cor. 15.20–28.” *NTS* 28.4 (1982): 502-527.
- Lambrecht, Jan. „Structure and Line of Thought in 1 Cor. 15:23-28.” *Novum Testamentum* 32 (1990): 143-151.
- Lee, Yongbom. *The Son of Man as the Last Adam. The Early Church Tradition as a Source of Paul's Adam Christology*. Eugene, Oregon: Pickwick Publications, 2012.
- Levison, John. „Is Eve to Blame? A Contextual Analysis of Sir. 25.24.” *CBQ* 47.4 (1985): 617-623.
- Martin, Ralph P. *2 Corinthians (WBC, Vol. 40)*. Nashville, Tennessee: Thomas Nelson, Inc., 1986.
- Mays, James L. *Harper's Bible Commentary*. San Francisco: Harper & Row, 1988.
- Mbamalu, Abiola I. “‘The woman was deceived and became a sinner’ - a literary-theological investigation of 1 Timothy 2:11-15.” *HTS Theologische Studien/Theological Studies* 70.3 (2014). doi: 10.4102/ hts.v70i3.2062
- Merz, Annette B. *Die fiktive Selbstausslegung des Paulus. Intertextuelle Studien zur Intention und Rezeption der Pastoralbriefe*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2004.
- Mounce, William D. *Pastoral Epistles (WBC, Vol. 46)*. Nashville, Tennessee: Thomas Nelson, Inc., 2000.

- Mulder, M.J., en A.S. van der Woude. „Geschiedenis van het volk Israël en zijn godsdienst tot de tijd van Alexander de Grote: Een proeve.” In *Bijbels Handboek. Deel IIA: Het Oude Testament*, door H.A. Brongers, et al., 7-140. Kampen: Uitgeversmaatschappij J.H. Kok, 1997.
- Murphy-O'Connor, Jerome. *Keys to First Corinthians: Revisiting the Major Issues*. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- Perrin, Nicholas. „On Raining Osiris in 1 Corinthians 15.” *Tyndale Bulletin* 58.1 (2007): 117-128.
- Porter, Stanley E. *Sacred Tradition in the New Testament. Tracing Old Testament Themes in the Gospels and Epistles*. Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, 2016.
- Postell, Seth D. *Adam as Israel: Genesis 1-3 as the Introduction to the Torah and Tanakh*. Eugene, Oregon: Wipf & Stock Publishers, 2011.
- Powell, Mark A. *Introducing the New Testament: A Historical, Literary and Theological Survey*. Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, 2009.
- Rahlf's, Alfred, en Robert Hanhart. *Septuaginta*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2006.
- Rasimus, Tuomas. *Paradise Reconsidered in Gnostic Mythmaking: Rethinking Sethianism in Light of the Ophite Myth and Ritual*. Leiden: Koninklijke Brill NV, 2009.
- Rey, Jean-Sébastien, en Jan Joosten. *The Texts and Versions of the Book of Ben Sira: Transmission and Interpretation*. Leiden: Koninklijke Brill NV, 2011.
- Sampley, J. Paul, Richard B. Hays, Judith Gundry-Volf, en Andrew T. Lincoln. *2 Corinthians, Galatians, Ephesians, Philippians, Colossians, 1 & 2 Thessalonians, 1 & 2 Timothy, Titus, Philemon (NIB, Vol. XI)*. Nashville, Tennessee: Abingdon Press, 2000.
- Schmitt, John J. „2 Esdras.” In *Eerdmans Commentary on the Bible*, door James D.G. Dunn en John William Rogerson, 876-888. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 2003.
- Schnelle, Udo. *Einleitung in das Neue Testament*. 3. Auflage. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1999.
- Skehan, Patrick W., en Alexander A. Di Lella. *The Wisdom of Ben Sira: A New Translation with Notes*. New York: Doubleday, 1987.
- Snyman, Andries. “Persuasion in Romans 5:12-21.” *HTS Theologiese Studies/Theological Studies* 72.3 (2016). doi: 10.4102/hts.v72i3.3076.
- Stone, Michael. „Some Remarks on the Textual Criticism of IV Ezra.” *The Harvard Theological Review* 60.1 (1967): 107-115.
- Tate, Marvin E. *Psalms 51-100 (WBC, Vol. 20)*. Nashville, Tennessee: Thomas Nelson, Inc., 2000.
- Thayer, Joseph H. *Thayer's Greek-English Lexicon of the New Testament*. Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers, 1995.
- Toews, John E. *The Story of Original Sin*. Cambridge: James Clarke & Co, 2013.
- Wall, Robert W., J.Paul Sampley, en N.T. Wright. *Acts, Introduction to Epistolary Literature, Romans, 1 Corinthians (NIB, Vol. X)*. Nashville, Tennessee: Abingdon Press, 2002.

- Walton, John H. *The Lost World of Adam and Eve: Genesis 2-3 and the Human Origins Debate*. Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 2015.
- Weber, Robert, en Roger Gryson. *Biblia Sacra Vulgata: Editio Quinta*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2007.
- Wenham, Gordon J. *Genesis 1-15 (WBC, Vol. 1)*. Nashville, Tennessee: Thomas Nelson, Inc., 1987.
- . *Paul: Follower of Jesus or Founder of Christianity?* Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1995.
- Weren, Wim. *Windows on Jesus: Methods in Gospel Exegesis*. Londen: SCM Press, 1999.
- Williamson, H.G.M. *Ezra, Nehemiah (WBC, Vol. 16)*. Nashville, Tennessee: Thomas Nelson, Inc., 1985.
- Wilson, Gerald Henry. *Job (NIBC)*. Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers, Inc., 2007.
- Zevit, Ziony. *What Really Happened in the Garden of Eden?* New Haven, Connecticut: Yale University Press, 2013.

